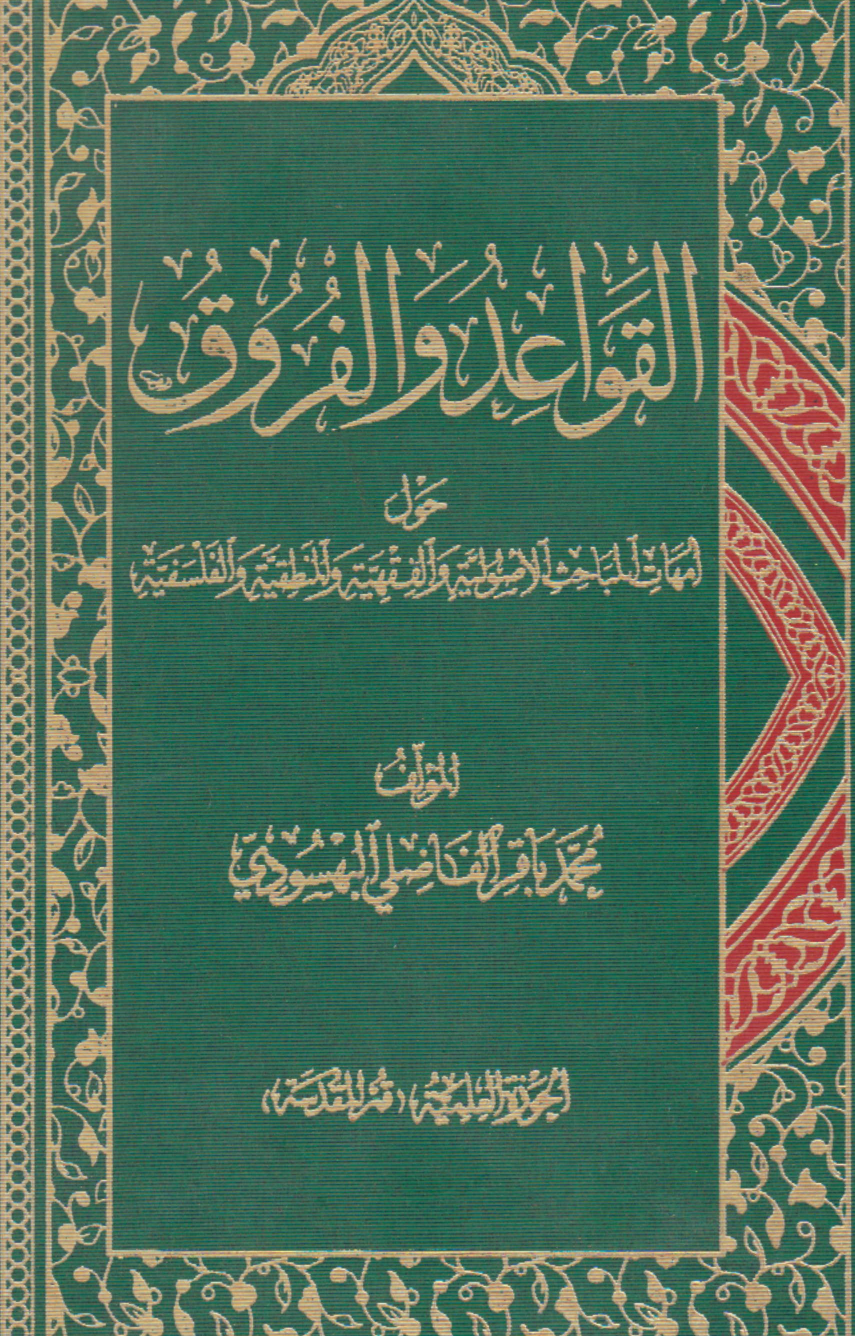
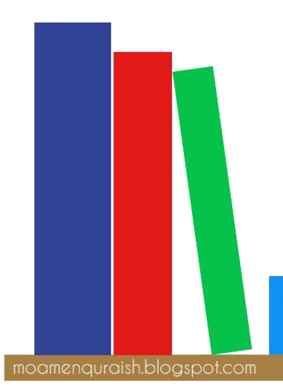

القواعد والفروق
حول
أمهات المباحث الأصولية والفقهية والمنطقية والفلسفية
المؤلف
محمد باقر الفاضلي البهسودي
الحوزة العلمية (قم المقدسة)



مكتبة
مؤمن قريش

لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .

الإمام الصادق (ع)



القواعد و الفروق

حول امهات المباحث

الاصولية و الفقهية و المنطقية و الفلسفية.

المؤلف: محمد باقر الفاضلى البهسودى

الحوزة العلمية قم المقدسة

اسم الكتاب : القواعد و الفروق
المؤلف : محمد باقر الفاضلى البهسودى
الطبعه وتاريخ النشر : الاولى - ربيع المولود ١٤٢٤ هـ .ق . ١٣٨٢ هـ .ش .
الكميّه : ١٠٠٠ نسخه
الناشر : دار التفسير
تنظيم الحروف الكمبيوتريّه : عليرضا العارفى
السعر : ٢٥٠٠ تومانا
المطبعه: شريعت
شابک : ٩٦٤-٧٨٦٦-٢٣-٢
قم - شارع المعلم - تلفون : ٧٧٤٤٢١٢

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على أشرف الانبياء والمرسلين محمد وآله الطاهرين واللعن الدائم على أعدائهم الى يوم الدين

وبعد: فقد لاحظت مقداراً من كتاب القواعد والفروق الذي ألفه العلامة الحجة قرة عيني العزيز الشيخ محمد باقر الفاضلي حفظه الله

فوجدته نافعاً للمحصلين الفضلاء لله دره وعليه أجره فليشكر الله على ما أعطاه من الاستعداد والمقدرة العلمية، وأسأل الله تعالى

أن يمدّ في عمره ويزيد في توفيقاته ويجعله علماً من الأعلام وقدوة للفضلاء والعلماء والله هو الموفق والمعين

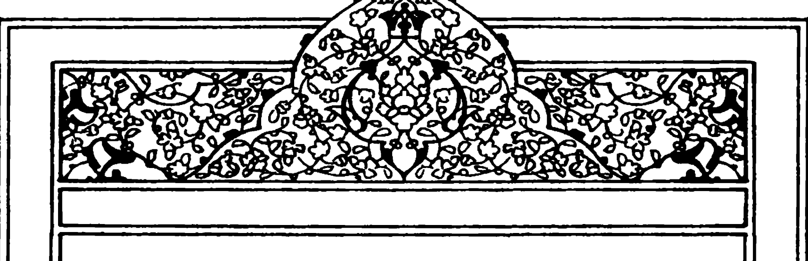
١٣٨٢/٢/٨

بسم اللّه الرحمن الرحيم

الحمد للّه رب العالمين و الصلاة و السلام على خاتم النبيين محمد صلى اللّه عليه و آله الطاهرين

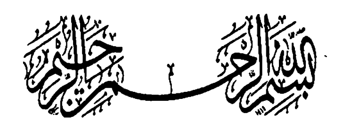
مقدمة المؤلف

اما بعد فيقول المفتقر الى رحمة ربه الغنى محمد باقر بن المرحوم حجة الاسلام الحاج ناظر حسين الفاضلى الكوه بيرونى (ره) هذا بعض ما استفدته فى خلال تحصيلى فى الحوزات العلمية «النجف الاشرف، كابل، مشهد المقدس و قم المقدسة» من كلمات الاعلام و التقطته من كتب القيّمة للاعاظم الخراريت فى هذه الفنون او سنح فى بالى الفاطر و سمّيته بالقواعد و الفروق لما فيه من القواعد و النكات و الاشارات و الفروق (بين العناوين و الاصطلاحات) التى لا يغنى عنها كلّ من المبتدى و المنتهى فالمرجو من اهل الفضل و الفضيلة ان ينظروا اليها بعين العطف و الانصاف لا بعين الرد و الاعتساف. و ان كان فيها نقص اوزلل فذلك من قلة البضاعة و قصور الباع للمؤلف فنرجو من اللّه تعالى ان يوفقنا بالعلم و العمل و ان يجعل خواتم امورنا خيرا انه نعم المولى و نعم النصير و ما توفيقى الّا باللّه عليه توكلت و اليه انيب.



القواعد والفروق

حول المباحث الاصولية



الحمدلله رب العالمين و الصلاة و السلام على اشرف الانبياء و المرسلين محمد صلى الله عليه و آله الطاهرين.

*****

فضيلة العلم

و ان كان فضيلة العلم امراً ضروريا، بديهيا يدرک کل عاقل غير انا نذکر على سبيل التبرک و التيمّن من الكتاب و السنة ما ورد فيها

اما الكتاب فقد اشير الى ذلک فی مواضع منه:

الاول قوله تعالى:(و يرفع اللّه الذين آمنوا منكم و الذين أوتوالعلم درجات)[1]

الثانى:(هل يستوى الذين يعلمون و الذين لا يعلمون)[2]

الثالث:(اقرأ و ربک الاکرم الذى علم بالقلم علم الانسان مالم يعلم)[3]

---

١ - المجادلة ٥٨: ١١
٢ - الزمر ٣٩: ٩
٣ - العلق ٩٦: ۴

و اما السنة فهی کثیرة لا تکاد تحصی فمنها ما عن الباقر (ع) قال:«تعلّموا العلم فأنّ تعلّمه حسنة و طلبه عبادة و مذاکرته تسبیح و البحث عنه جهاد، و تعلمه صدقه و بذله لاهله قربة و العلم ثمار الجنة و انس فی الوحشة و صاحب فی الغربة و رفیق فی الخلوة و دلیل علی السّراء و عون علی الضرّاء و دین عند الاخلاء و سلاح عند الاعداء یرفع اللّه به قوماً فیجعله فی الخیر سادة و للناس ائمة یقتدی بفعالهم و یقتصی آثارهم و یصلی علیهم کل رطب و یابس و حیتان البحر و هوامه و سباع البر و انعامه[١]»

و عن علی(علیه السلام)قال: اقل الناس قیمة اقلهم علماً، و قیمة کل امریء ما یحسنه.[٢]

و عن الصادق (علیه السلام) قال: اجودکم بعدی رجل علم علماً فنشره یبعث یوم القیامة امة واحدة.[٣]

قال ابن سینا: اَلْعِلْمُ ثَلٰاثَة اَشْبٰارٍ مَنْ دَخَلَ فی الشِبْرِ الأَوَّلِ تَکَبَّرَ وَ مَنْ دَخَلَ فی الشِّبْرِ الثانی تَواضَعَ و مَنْ دَخَلَ فی الشّبْرِ الثالث یَعْلَمُ اَنَّه لا یَعْلَمُ شَیْئاً.

---

١ ـ بحار الانوار ج ٧٥ ص: ١٨٩

٢ – مستدرک الوسائل ج ١١ ص: ١٧٥

٣ – دائرة المتعارف الشیعة العامة

المراد من العلم

العلم مصدر علم، يعلم بمعنى اليقين الذى لا يدخله الاحتمال و كثيرا ما يطلق على الاعتقاد الراجح سوا كان يقيناً او ظناً و يجيء بمعنى المعرفة كما جائت بمعناه لا شتراكهما لكون كل منهما مسبوقاً بالجهل و اذا كان العلم بمعنى اليقين تعدى الى المفعولين و اذا كان بمعنى المعرفة تعدى الى واحد و استعمال العلم بمعنى المعلوم شائع و واقع فى الاحاديث كقوله (ص): تعلّموا العلم اى المعلوم و المعنى الحقيقى للفظ العلم هو الادراک و سائر المعانى اما حقيقة عرفية او اصطلاحية او مجاز مشهور فالعلم لادراک الكلى او المركب، و المعرفة لادراک الجزئى أو البسيط.

العلم المطلق عندهم اى سوا كان حضوريا او حصولياً مطلق صورة الحاضرة عند المدرک سوا كانت نفس المعلوم كما فى الحضورى او غيره و لو بالاعتبار كما فى الحصولى.

العلم الذى هو مقسم التصور و التصديق، العلم الفكرى دون الشهودى الحضورى الذى هو عين المعلوم الخارجى لاصورته و نقشه كعلم المجرد بذاته او بمعلوله، و كعلم الحق تعالى بمعلوماته التى هى شئوناته و اطواره و اظلاله و آياته.

و لاجل اختلاف العلماء فى مقولة العلم ذكروا للعلم تعريفاتاً شتّا و المشهور انه من مقولة الكيف و عرفوه:(الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل.) الصورة بمعنى حقيقة كل شيء لا الصورة بمعناها

الشكل الهندسى لأن المعقولات المفارقة و الحقائق العلمية المرسلة المطلقة صور ليست بمادية ذوات اشكال.

و قال بعض انه من مقولة الاضافة، كالفخر الرازى (صرّح فى شرحه على الفصل السابع من النمط الثالث من الاشارات فى البحث عن الادراک بان العلم عرض من مقولة الاضافة) و عرفوا العلم بانه:(حصول صورة الشيئى فى العقل.)

و قال فخر الرازى فى كتابه المطالب العالية: العلم و الادراک عبارة عن مجرد نسبة مخصوصة و اضافة مخصوصة. و ذكر انه قول قد ذهب اليه جمع عظيم من الحكماء و المتكلمين و هو المختار عندنا و هو الحق.

و ذهب جماعة الى انه من مقولة الانفعال (كالخواجه نصير الدين الطوسى فى شرح (رسالة) مسئلة العلم ص ٢٠) و عرفوا العلم بانه:(قبول النفس تلک الصورة)

مقولة العلم

كما ذكرنا اختلف العلماء فى مقولة العلم بانه من مقولة الكيف (الكيف هو عرض لا يقبل القسمة و لا النسبة لذاته. فيخرج با العرض الواجب لذاته و الجوهر و بقيد (عدم قبول القسمة) الكمّ و بقيد عدم قبول النسبة المقولات السبع النسبية و يدخل بقيد (لذاته)ما يعرضه قسمة او نسبة بالعرض. او من مقولة الاضافة (الاضافة هيئة حاصلة من نسبة

الشيئى الى شيئى آخر منسوب الى الشيء الاول المنسوب اليه كـهيئة الاضافة التى فى الاخ، فانّ فيها نسبة الاخ بالاخوة الى اخيه المنسوب الى هذا الأخ المنسوب اليه بالاخوّة.

او من مقولة الانفعال: الانفعال هو الهيأة الحاصلة من تأثّر المتأثّر مادام يتأثر. كالهيأة الحاصلة من تسخّن المتسخّن مادام يتسخّن

تقسيم مطلق العلم

انّ حصول المعلوم للعالم إمّا بماهيته او بوجوده

و الاول هو العلم الحصولى،

و الثانى هو العلم الحضورى. و بعبارت أخرى أنّ لنا علماً بالامور الخارجة عنّا فى الجملة، بمعنى أنّها تحصل لنا و تحضر عندنا بما هيّاتها، لا بوجوداتها الخارجية التى تترتب عليها الاثار فهذا قسم من العلم، يسمى علماً حصوليّاً و من العلم: علمنا بذواتنا انّما هو بحضورها لنا بـوجودها الخارجى الذى هو مـلاک الشـخصية و تـرتب الآثـار و يسـمّى العـلم الحضورى.

تعريف العلم الحصولى و الحضورى:

ان الحصولى: هو حضور صورة المعلوم لدى العالم

و الحضورى: هو حضور نفس المعلوم لدى العالم. كعلم اللّه تعالى بنفسه و بمخلوقاته و كعلم النفس بذاتها و بصفاتها القائمة بذاتها و بافعالها.

الفرق بين العلم الحصولى و الحضورى

١ ـ ان الحصولى هو حضور صورة المعلوم لدى العالم و الحضورى هو حضور نفس المعلوم لدى العالم.

٢ ـ ان المعلوم با العلم الحصولى و جوده العلمى غير وجوده العينى (لان الصورة غير ذى الصورة) و ان المعلوم با العلم الحضورى و جوده العلمى عين وجوده العيني.

٣ ـ ان الحصولى هو الذى ينقسم الى التصور و التصديق و الحضورى لا ينقسم الى التصور و التصديق.

الفرق بين العلم و العلمی

المراد من العلم هو القطع و الجزم و العلمی هو الظن الخاص الذی قام علی حجیته الدلیل کخبر الواحد و الظواهر

الفرق بین العلم التفصیلی و الاجمالی

اذا کان متعلق العلم معینا من حیث الموضوع او الحکم یسمی العلم تفصیلیاً و الا یکون مجملاً.

اقسام القطع

ینقسم القطع اولاً الی الموضوعی و الطریقی لان القطع قد یکون طریقاً للحکم و قد یکون مأخوذاً فی موضوع الحکم و الاول یسمی بالقطع الطریقی و الثانی با لموضوعی و اما الموضوعی علی اربعة اقسام لان اخذ القطع فی الموضوع اما من جهة الصفة (لان القطع صفة من او صاف النفس) و اما من جهة الطریقیة و الکاشفیة عن الواقع و علی کلا التقدیرین اما ان یکون تمام الموضوع او جزئه فتصیر الاقسام اربعة:

١ ـ قطع الموضوعی الوصفی تمام الموضوع (یکون الحکم دائراً مدار القطع سوا کان مطابقا للواقع او مخالفاله)

۲ ـ قطع الموضوعی الوصفی جزء الموضوع (یکون الحکم دائراً مدار خصوص القطع المطابق للواقع)

۳ ـ قطع الموضوعی الطریقی تمام الموضوع (بان یکون القطع تمام الموضوع للحکم سوا کان مطابقا للواقع او مخالفاله) و هذا القسم الثالث مجرد فرض لا واقعیة له کما فی مصباح الاصول و هذا نص عبارته: و اما القطع المأخوذ فی الموضوع بنحو الطریقیة فلا یمکن اخذه تمام الموضوع، اذ معنی کونه تمام الموضوع انه لادخل للواقع فی الحکم اصلا، بل الحکم مترتب علی نفس القطع و لو کان مخالفا للواقع و معنی کونه مأخوذاً بنحو الطریقیة ان للواقع دخلا فی الحکم فیکون الجمع بین اخذه فی الموضوع بنحو الطریقیة و کونه تمام الموضوع من قبیل الجمع بین المتناقضین.

۴ ـ قطع الموضوعی الطریقی جزء الموضوع (الحکم مترتب علی القطع مع کونه مطابقا للواقع) فاقسام القطع اربعة مع حذف القسم الثالث و ضمیمة القطع الطریقی المحض.

الفرق بین القطع الطریقی و الموضوعی

الفرق بینهما من وجوه ثلاثة: الاول ان الطریقی لا یقع و سطاً و لا یسمی حجة الا مجازا من باب ذکر السبب و ارادة المسبب و الموضوعی یقع وسطا و لا یسمی حجة الا مسامحة.

الثانی: ان القطع الطریقی حجة (الحجة بمعنی اللغوی ای صحة

الاحتجاج و وجوب المتابعة) مطلقا لا فرق بين افراده و اسبابه و ازمانه لان حجيته كطريقيته غير قابلة لتعلق الجعل نفياً و اثباتا بخلاف القطع الموضوعی حیث تکون حجّيته تابعةً لدلالة الدليل على اعتباره سَعةً و ضيقاً.

الثالث: ان الامارات الشرعية و الاصول العملية (الاصول المحرزة كالا ستصحاب مثلا) تقوم مقام القطع الطريقى بخلاف القطع الموضوعی فانه تابع لدليل الحكم فان ظهر منه او من دليل خارج اعتباره على وجه الطريقية للموضوع قامت الامارات و الاصول مقامه كالقطع الموضوعى الطريقى و الّا فلا كالقطع الموضوعى الوصفى بكلا قسميه.

المراد من حجية القطع

الحجة فى اللغة: البرهان[1] و قيل الحجة الدلالة المبينة للمحجة اى المقصد المستقيم[2] و قال الأزهرى: الحجة الوجه الذى يكون به الظفر عند الخصومة. و قيل الحجة فى اللغة الغلبة فهذا من قبيل تسمية السبب باسم المسبب[3] و قال المحقق المظفر (قدّس سرّه): الحجة لغة: كل شى يصلح ان يحتج به على الغير.

---

۱ - لسان العرب ج ۳ ص ۵۳

۲ - معجم مفردات الفاظ القرآن للراغب الاصفهانی

۳ - الحاشية لملا عبدالله

و اما الحجة با صطلاح المنطقى هو المعلوم التصديقى الموصل الى المجهول التصديقى كقولنا العالم متغير و كل متغير حادث الموصل الى قولنا فالعالم حادث. و ان شئت فعبر: هى الوسط الذى يحتج به على ثبوت الاكبر للا صغر كالتغير الذى يحتج به على اثبات الحدوث للعالم.

و لا يصحّ اطلاق الحجة بهذا المعنى على القطع اذ لا يصح ان يقع وسطاً فى القياس فلا يقال: هذا معلوم الخمرية و كل معلوم الخمرية خمر او يجب الا جتناب عنه. لان الكبرى كاذبة لان بعض معلوم الخمرية ليس بخمر و وجوب الاجتناب مترتب على الخمر لا على معلوم الخمرية

و اما الحجة عند الاصولى عبارة عن الادلة الشرعية من الطرق و الامارات التى تقع وسطاً لاثبات متعلقاتها بحسب الجعل الشرعى من دون ان يكون بينها و بين المتعلقات علقة ثبوتية بوجه من الوجوه، او يقال: هى وسط الذى يوجب العلم بثبوت الحكم لمتعلقه.

و لا يصحّ اطلاق الحجة بهذا المعنى على القطع ايضاً لان الحجة عند المنطقى ما يكون سبباً للقطع بالحكم على متعلقه، فلا يطلق على نفس القطع و ثانيا ان القطع لايقع وسطا لاثبات الحكم مطلقا لا الواقعى و لا الظاهرى لان القطع طريق محض من دون ان يكون قيد اللموضوع فلا يكون وسطا للحكم الواقعى و اما الحكم الظاهرى فموضوعه الشک و فى مورد القطع ينتفى بانتفاء موضوعه. هذا فى قطع الطريقى و اما القطع الموضوعى فيقع وسطا و لايسمّى حجة عند الشيخ الاعظم الانصارى (قدّس سرّه) كما صرّح فى فرائد الاصول: و اما با لنسبة الى حكم آخر فيجوز ان

يكون القطع مأخوذاً في موضوعه، فيقال: ان الشيء المعلوم، بوصف كونه معلوماً، حكمه كذا و حينئذ فالعلم يكون وسطاً لثبوت ذلك الحكم لمتعلقه و ان لم يطلق عليه الحجة، اذا المراد با لحجة في باب الادلّة ما كان وسطاً لثبوت احكام متعلقه شرعا لا لحكم آخر.

و اما عند الشيخ النائيني (قدّس سرّه) يقع وسطا و يسمى حجة حقيقة كما ذكر في فوائد الاصول

و اما الحجة عند العرف بمعنى وجوب العمل اى المنجزيّة عند الاصابة و المعذّرية عند الخطاء و بعبارت اخرى الحجة ما يحتج به المولى على العبد و ما يصح الاحتجاج به للعبد على المولى و هذا المعنى يرجع الى معنى اللغوى و بهذا لمعنى صحّ اطلاق الحجّة على كل من القطع و الامارات الظّنّية المعتبرة على حدّ سواء.

حجية القطع قابلة للجعل ام لا؟

حجية القطع بمعنى المنجزية و المعذرية (وجوب العمل على طبقه) فا لا قوال فيه ثلاثة: الاول: ان حجية القطع ثابتة ببناء العقلاء ابقاءً للنوع و حفظاً للنظام فتكون من القضايا المشهورة با صطلاح المنطقيين و هذا لبناء قد امضاه الشارع لذلك فيجب اتباعه

الثاني: ان حجيته بحكم العقل و الزامه

الثالث: ان حجيته من لوازمه العقلية كما اختار صاحب الكفاية و ايّده السيدنا الخوئى (قدّس سرّه) و اجاب عن الاول بان حجية القطع و لزوم

الحركة على طبقه كانت ثابتة فى زمان لم يكن فيه الّا بشر واحد فلم يكن فيه عقلاء ليتحقق البناء منهم و لم يكن نوع ليكون العمل بالقطع لحفظه.

و اجاب عن الثانى بان العقل شأنه الادراک ليس الّا و اما الالزام و البعث التشريعى فهو من وظائف المولى فاالحجية بهذا المعنى للقطع من لوازمه الذاتية و لو كان مخالفا للواقع و لا تكون بجعل جاعل سواء كان الجاعل هو الشرع او العقل او بناء من العقلاء لتكون الحجية من الامور المجعولة او من القضايا المشهورة.

فلا تقبل الجعل اثباتا لان لازم الماهية لا ينفک عنها بل ثبوته لها ضرورى و تحصيل للحاصل و لا نفيا لان سلب اللازم عن الماهية محال بل مستلزم للتناقض.

العلم الاجمالى كعلم التفصيلى فى التنجز ام لا؟

بعد ما ثبت حجية العلم التفصيلى ذاتاً وكونه علّة تامة لتنجز الواقع عقلاً فهل العلم الاجمالى كذلک او لا؟

ربما نسب الى المحقق الخونسارى و المحقق القمى (طاب ثراهما) المنع و انه بحكم الشک البدوى فيجرى فى مورده الاصول المرخّصة اذ الواقع لم ينكشف تمام الانكشاف و مرتبة الحكم الظاهرى اعنى الشک محفوظ فى كل واحد من الطرفين فيشملهما اطلاقات ادلّة الاصول

و ظاهر الكفاية فى مبحث القطع انه منجزّ بنحو الاقتضاء لا العليّة

التّامة فللشارع الترخیص فی بعض الاطراف او جمیعها و لکن بدون تحقق الترخیص یتنجز الواقع قهراً

و یظهر من بعض کلمات الشیخ الانصاری (قدّس سرّه)انه بـالنسبة الی حرمة المخالفة القطعیة علّة تامّة و بالنسبة الی وجوب الموافقة القطعیة بنحو الاقتضاء فتجب الموافقة الّا ان یرد الترخیص فی بـعض الاطـراف فیجعل الطرف الآخر بدلاً عن الواقع.

لآیة ا.. العظمی البروجردی (قدّس سرّه)فی هذا المقام تفصیل بین العلم الاجمالی بالتکلیف الفعلی اعنی البعث او الزجر الفعلی الحتمی من ناحیة المولی، و بین العلم بالحجة الاجمالیة، فالاول کالعلم التفصیلی علّة تامة للتنجیز و لا مجال للترخیص لا فی جمیع اطرافه و لا فـی البـعض فـانه مناقضة صریحة و اما فی الحجج الاجمالیه غیر العلم فیمکن ان یرخص فی بعض الاطراف بل فی الجمیع ایضا فیکشف عن رفع الید عن اطلاق الدلیل الاول مثلاً اذا فرض العلم الوجدانی الحتمی اجمالا بحرمة احـد الشیئین بالفعل و انه مع اجماله و عدم تمیّزه مبغوض للشارع جـدّاً فـلا محالة یحکم العقل حکما جاز ما بـوجوب الاجـتناب عـنه و لو بـترک الطرفین مقدمة و لا یعقل ترخیص الشارع فی مخالفته بعد العلم الوجدانی بحرمته فعلاً و مبغوضیته له اذ بالعلم وصل التکلیف الفعلی الی العبد و انکشف له تمام الانکشاف و لا حالة مـنتظرة لحکـم العـقل بـتنجزه و استحقاق العقوبة علی مخالفته، و الترخیص فیه یری ترخیصاً فی المعصیة و مناقضة صریحة لما علم.

و امّا اذا علمنا اجمالاً بان احد الا نائين خمر مثلاً فاطلاق قوله: «لا تشرب الخمر» و ان كان يشمله و لكنه ليس علما بالتكليف الفعلى بل علماً اجماليا بوجود الحجة اعنى اطلاق الدليل بالنسبة الى هذا او ذاک فلا يرى العقل مانعاً من ترخيص الشارع فى ارتكاب الطرفين او احدهما و به ينكشف عدم ارادة الاطلاق و تقييد قوله «لا تشرب الخمر» بما علم خمريته با التفصيل او بما لم يرد الترخيص فيه من الطرفين.

و الامام الخمينى (قدس سره)ايضا تعرّض لهذا التفصيل هنا كما فى تقريرات بحثه و لعله اخذه منه (طاب ثراهما) حيث كان يحضر درسه.

الاضطرار الى بعض اطراف العلم الاجمالى

و صور المسألة اربعة لان الاضطرار قد يكون الى بعض المعيّن كما لو اضطر الى الاناء الابيض فيما لو اشتبه النجس بين الاناء الابيض و الاصفر مثلا و قد يكون الى بعض غير المعين كما لو اضطر الى احدالانائين من دون فرق بينهما و على كل تقدير إمّا أن يكون الاضطرار لاحقا على العلم الاجمالى كما لو علم اجمالا بنجاسة احد الانائين ثم اضطر،و إما أن يكون غير لاحق بل سابقا او مقارنا كما لو اضطر الى احدهما ثم علم بالنجاسة او تقارن الامران.

ثم ان المحقق الخراسانى و الشيخ الاعظم (قدس سرهما) اختلفا فى انه لواضطر الى احدهما فهل يكون الاضطرار مطلقا سببا لعدم تنجيز العلم فيجوز ارتكاب الطرفين كما هو مذهب صاحب الكفاية و صرّح فيها و هذا

لفظه: ان الاضطرار كما يكون مانعا عن العلم بفعلية التكليف لو كان الى واحد معين كذالک يكون مانعا لو كان الى غير معين. و صرّح ايضاً: لا فرق بين ان يكون الاضطرار كذلک سابقا على حدوث العلم اولاحقا. لان تنجيز التكليف يدور مدار المنجز حدوثا و بقاء و المنجز هو العلم الاجمالى بالتكليف و بعد الاضطرار الى احد الطرفين لايبقى علم بالتكليف فى الطرف الآخر بالوجدان. و فى حاشية الرسائل فصّل بين هذه الصور باختلاف الاضطرار فان كان الى احدهما غير المعين لم ينجز العلم و يجب الاجتناب عن غير المضطر اليه كما هو مذهب الشيخ (قدّس سرّه) و استدل لذلک بما لفظه: و لو كان المضطر اليه بعضا غير معين وجب الاجتناب عن الباقى ـ و ان كان الاضطرار قبل العلم الاجمالى ـ لان العلم حاصل بحرمة واحدة من الامور، و لو علم حرمته تفصيلا وجب الاجتناب عنه، و ترخيص بعضها على البدل يوجب اكتفاء الامر بالاجتناب عن الباقى.

و المحقق النائينى و الامام الخوئى (قدس سرهما) تبعا الشيخ الاعظم (قدّس سرّه)لان الاضطرار الى احد غير المعين لم يتعلق بخصوص الحرام كى ترفع حرمته به، و انما تعلق بالجامع بينه و بين الحلال على الفرض، فالجامع هو المضطر اليه و احدهما مع الخصوصية هو الحرام، فما هو مضطر اليه ليس بحرام و ما هو حرام ليس بمضطر اليه، فلا وجه لرفع اليد عن حرمة الحرام المعلوم بالاجمال، لأجل الاضطرار الى الجامع.

النسبة بين وجوب الموافقة القطعية و حرمة المخالفة القطعية

النسبة بينهما عموم من وجه لان مادة اجتماعهما اذا لم يجر الاصل في شيء من الاطراف للمعارضة، تجب الموافقة القطعية كما تحرم المخالفة القطعية اذا كانت ممكنةً كما اذا علم اجمالا بحرمة احد المائعين مثلاً، و كانت اصالة الاباحة في كل منهما معارضة بمثلها في الآخر، فتجب الموافقة القطعية بالاجتناب عنهما، كما تحرم المخالفة القطعية بارتكابهما معاً.

و اما اذا علم بحرمة الجلوس في احدى الغرفتين في زمان معين، فيسقط الاصلان للمعارضة، و تجب الموافقة القطعية بترك الجلوس فيهما و ان كان المخالفة القطعية غير محرمة، لعدم التمكن منها و اما اذا جرى الاصل في بعض الاطراف دون بعض لجهة من الجهات، فلا تجب الموافقة القطعية، و ان حرمت المخالفة القطعية فلا ملازمة بينهما خلا فاللمحقق النائني(قدس سره)

الفرق بين الواحد النوعى و الجنسى مع الواحد بالنوع و بالجنس.

اختلفوا فى جواز اجتماع الامرو النهى فى واحد و امتناعه و ذكر المحقق الخراسانى(قدّس سرّه) ان المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين و مندرجا تحت عنوانين باحدهما كان مورداً للامر و بالأخر للنّهى و ان كان كليّاً مقولاً على كثيرين. و هذا المعنى يشمل الواحد الشخصى كزيد و الواحد النوعى كالإنسان و الواحد الجنسى كالحيوان و الوحدة فى كل من هذه الاقسام الثلاثة حقيقية لا مجازية

فذكر كلمة واحد فى عنوان البحث انما هو لإخراج الواحد بالنوع كما فى قولک الزنجى و الرومى واحد اى من نوع واحد و الواحد بالجنس كما فى قولک البقر و الغنم واحد اى من جنس واحد. والوحدة فى هذين القسمين مجازية لا حقيقية فان الزنجى و الرومى اثنان حقيقة و انما ينسب اليهما الوحدة بالعرض و المجاز. و كالسجود للّه تعالى و للصنم لعدم تصادقهما على سجود خارجى لتباينهما المانع من الاتحاد وجودا و الاتحاد بينهما بحسب المفهوم لا بحسب المصداق.

و لا يخفى عدم تصور الواحد بالشخصى قبال الواحد الشخصى. و بعبارة اخرى الواحد على قسمين: الواحد الحقيقى و هو ما كان و صف الوحدة فيه بحال الموصوف شخصيا كان او نوعيا او جنسياً والواحد المجازى و هو ما كان الوصف فيه بحال المتعلق و اتصافه به مجازيّاً.

ذاتية طريقية القطع من باب البرهان او الا يساغوجي

لو كانت ماهية القطع نفس الانكشاف لكانت طريقيته ذاتية بذاتى باب الا يساغوجى (الكليات الخمس) كما هو مختار المحققين و اما لو كانت طريقته لازمة لماهيته كالزوجية با لنسبة الى الاربعة لكانت طريقيته ذاتية بذاتى باب البرهان و على كلا التقديرين غير قابلة للجعل اثباتاً و نفياً كاالحجية للقطع و الحق ان القطع هو نفس الانكشاف و الرؤية لا انه مرآت و ما به ينظر فهو بنفسه طريق بحسب ما هيته و ذاته فتكون طريقيّته ذاتيتا بذاتى باب الا يساغوجى.

الفرق بين اليقين و القطع و العلم

القطع هو الاعتقاد الجازم سوا كان مطابقاً للواقع ام لم يكن و اليقين هو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع و كذا العلم اذ المطابقة للواقع قيد فيهما و لذا لا يبحث عن التجرى فى عنوانى اليقين و العلم.

اقسام التجرى

التجرى فى اللغة اعم من المعصية لانه عبارة عن الطغيان و التمرد الشامل للعصيان كما ان الانقياد اعم من الطاعة لغة و اما عند الاصوليين فى مقابل المعصية لان التجرى عندهم هو مخالفة القطع الغير المصادف للواقع او مخالفة مطلق الحجة الغير المصادف للواقع كما ان الانقياد فى مقابل الطاعة لان الانقياد عند الاصوليين هو موافقة القطع الغير المصادف للواقع كترک الواجب باعتقاد انه حرام و فعل الحرام باعتقاد انه واجب.

اقسام التجرى كما ذكرها الشيخ الاعظم الانصارى (قدس سره) ستة

۱ ـ مجرد القصد الى المعصية

۲ ـ القصد مع الاشتغال بمقدماته

۳ ـ القصد مع التلبّس بما يعتقد كونه معصية

۴ ـ التلبّس بما يحتمل كونه معصية رجاء لتحقق المعصية به

۵ ـ التّلبّس به لعدم المبالاة بمصادفة الحرام

۶ ـ التّلبّس به رجاءً ان لا يكون معصية و خوف أن يكون معصيةً.

و هذه الاقسام الستة يجمعها عدم المبالاة بالمعصية او قلّتها.

الفرق بين التجري و المعصية

التجرى: هو مخالفة القطع الغير المصادف للواقع كشرب الخل باعتقاد انه خمر و المعصية: هى مخالفة القطع المصادف للواقع كشرب الخمر باعتقاد انها خمر. لا اشكال في حرمة المعصية و اما فى حرمة التجرى خلاف فاالشيخ الانصارى (قدّس سرّه) قائل بعدم الحرمة و ان التجرى كاشف عن سوء سريرة الفاعل و خبث باطنه الذى لايترتب عليه سوى اللوم و الذم و الاكثر على الحرمة و منه صاحب الكفاية و سيدنا الخوئى (قدس سرهما) بشهادة الوجدان بل بشهادة كافة العقلاء على استحقاق المتجرى للعقاب.

موضوع كل علم عند المشهور

موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه. و العرض الذاتى ما يعرض الشيء اما اولا و با لذات كالتعجب اللاحق للانسان من حيث انه انسان او لجزئه المساوى كالتكلم لكونه ناطقا او لامر خارج يساويه كالضحک له لكونه متعجبا. و ساير الاقسام يذكر فى محله انشاء الله تعالى

موضوع كل علم عند صاحب الكفاية

هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اى بلا واسطة فى العروض لان العرض تارتا يكون عارضا للشيء بلاواسطة اصلا لا في الثبوت و لا في العروض كالزوجية للاربعة و اخرى يكون مع الواسطة في الثبوت و هي على اقسام ستة: اما امر داخلي مساويّ للمعروض كالتكلم العارض للانسان بواسطة كونه ناطقا او اعم منه كالمشي العارض للانسان بواسطة كونه حيوانا و لا ثالث للامر الداخلي و إمّا امر خارجي مساوى للمعروض كالضحك العارض للانسان بواسطة التعجب او اعم منه كالتعجب العارض للانسان بواسطة المشي او اخص منه كالضحك العارض للحيوان بواسطة كونه ناطقا او مبائن معه كالحرارة العارضة للماء بواسطة النار

و ثالثة يكون مع الواسطة في العروض بان لا يكون العارض عارضا للشيء حقيقة بل لغيره و انما ينسب اليه تجوزا كالجرى العارض للميزاب. فهذه ثمانية اقسام للعرض و على مسلك صاحب الكفاية جميع هذه الأعراض كلها اعراض ذاتية سوى العارض مع الواسطة فى العروض فموضوع العلم و العرض الذاتى عند صاحب الكفاية اعم من الموضوع و العرض الذاتى عند المشهور فتعريفه شامل للاعراض الغريبة و المختلف فيه (العارض بواسطة امر داخلى اعم)

تعريف علم الاصول

عرّف المحققون علم الاصول بتعريفات شتّى و نذكر بعضها اجمالاً

الاول: تعريف المشهور: القواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية

الثاني: تعريف صاحب الكفاية (قدس سره): صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن ان تقع في طريق استنباط الاحكام او التي ينتهي اليها في مقام العمل.

الثالث: تعريف المحقق النائني (قدس سره): العلم بالقواعد التي اذا انضمت اليها صغرياتها انتجت نتيجة فقهية و هو حكم الكلي الشرعي الثابت لموضوعه المقدر وجوده على ما هو الشأن في القضاياء الحقيقية[۱]

الرابع: تعريف الامام الخميني (قدس سره): القواعد الآلية التي يمكن ان تقع في كبرى استنتاج الاحكام الكلية الفرعية الالهية او الوظيفة العملية.[۲]

الخامس: تعريف الامام الخوئي (قدس سره): العلم بالقواعد التي تقع بنفسها في طريق استنباط الاحكام الشرعية الكلية الالهية من دون حاجة الى ضميمة كبرى او صغرى اصولية اخرى اليها.[۳]

---

۱ - اجود التقريرات ۲ - تهذيب الاصول ۳ - المحاضرات

السادس: تعریف الشهید محمد باقر الصدر (قدس سره): علم الاصول هو العلم بالعناصر المشترکة فی عملیة استنباط الحکم الشرعی[1]

السابع: تعریف الشیخ المحقق المظفر (قدس سره) علم یبحث فیه عن قواعد تقع نتیجتها فی طرق استنباط الحکم الشرعی.

موضوع علم الاصول

فیه آراء و نظریات مختلفة:

ذهب المشهور و صاحب القوانین الی ان موضوع علم الاصول: الادلة الاربعة بوصف کونها ادلة.

و قال صاحب الفصول: ان موضوع علم الاصول الادلة الاربعة من حیث هی هی.

و قال صاحب الکفایة: ان موضوع علم الاصول هو الکلی المنطبق علی موضوعات مسائله المتشتّة.

و اما عند سیدنا الامام الخوئی (قدس سره) عبارة عن: عدة من القضایا و القواعد المباینة بحسب الموضوع و المحمول التی جمعها فی مرحلة التدوین اشتراکها فی الدخل فی غرض واحد[2] و قال الشهید الصدر (ره) ان موضوعه: الادلة المشترکة فی عملیة الاستنباط.[3]

---

۱ - دروس فی علم الاصول

۲ - المحاضرات ج ۱ ص: ۲۸

۳ - دروس فی علم الاصول ج ۱ ص: ۴۳

فائدته و الغرض منه

الاقتدار على الاستنباط و بعبارة اخرى: الاستعانة على الاستدلال للاحكام من ادلتها. قال بعض الاعاظم (مَدَّظِلُّه) هى تعيين الوظيفة فى مقام العمل الذى هو موجب لحصول الأمن من العقاب[۱]

الفرق بين الجامع النوعى و العنوانى

ان الجامع النوعى موجود فى الخارج بوجود افراده و مصاديقه كاالانسان و الجامع العنوانى موجود فى الذهن ليس الّا كالنسب و المفاهيم و الموجود فى الخارج هو المعنون لا الافراد.

حقيقة الوضع

الوضع فى اللغة جعل الشى فى الحيز اى فى المكان، و ضد الرفع و فى الاصطلاح نشير الى بعض التعريفات المذكورة فى كتب القوم

الاول: هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى و ارتباط خاص بينهما ناشيء من تخصيصه به تارة و من كثرة استعماله فيه اخرى[۲]

الثانى: عبارة عن ربط خاص مجعول بين طبيعى اللفظ و المعنى

---

۱ - المحاضرات ص: ۸

۲ - كفاية الاصول ج ۱

الموضوع له بحيث يكون طبيعی اللفظ الموضوع مستعدا لاحضار ذلک المعنی فی الذهن من يسمع ذلک اللفظ او يتصوره[۱]

الثالث: عبارة عن التعهد و الالتزام النفسانی.[۲]

الرابع: اعتبار الواضع لفظا خاصّا علی معنی خاص.[۳]

و قال شيخنا الاستاذ آية ا.. العظمی الوحيد الخراسانی (مدظله العالی): هذا لمبنی اقرب المبانی الی الواقع مع ذلک لا يخلوعن الاشکال[۴] و لا جل الرواية المعتبرة فی المقام[۵] اختار مبناً مستقلاً، بان حقيقة الوضع و التسمية: جعل اللفظ علامتاً للمعنی.

اقسام الوضع

ينقسم الوضع بحسب التصور الی اربعة اقسام:

الاول: الوضع خاص و الموضوع له خاص ای ان الواضع لاحظ حين الوضع لفظاً خاصّاًلمعنی خاص کالاعلام الشخصية

الثانی: الوضع عام و الموضوع له عام بمعنی ان الواضع لاحظ حين الوضع لفظا خاصّا للمعنی الکلی کاسماء الاجناس

الثالث: الوضع عام و الموضوع له خاص. بان تصور حين الوضع المعنی الکلی و وضع اللفظ لمصاديقه کوضع الحروف و اسماء الاشارات

---

۱ - نهاية الافکار ۲ - المحاضرات ۳ - نهاية الدراية

۴ - الدرس الثمانية و ثلاثين المورخ ۲۹ / ۸ / ۱۳۶۹

۵ - معانی الاخبار ص: ۳

و الموصولات

الرابع: الوضع خاص و الموضوع له عام بان لاحظ الواضع حين الوضع معناً جزئياً و وضع اللفظ للمعنى الكلى و لكن الظاهر انه يستحيل ذلک، بداهة ان الخاص بما هو خاصّ لا يصلح ان يكون مرآة للعام و من هنا قيل: ان الجزئى لا يكون كاسبا و لا مكتبسا هذا بخلاف العـام فـانه يصلح ان يكون مرآة لملاحظة الأفراد على سبيل الاجـمال. و ان نـاقش الامام الخمينى (قدس سره) فى امكان القسم الثالث و الرابع و شيخنا الاستاذ آية اللّه العظمى الفاضل اللنكرانى مدظله العالى على خلاف المشـهور قائل بامكان القسم الرابع[۱] (كما نسب هذا القول الى المحقق الرشـتى صاحب بدايع الاصول ايضاً) و امتناع القسم الثالث

الفرق بين الوضع الشخصى و النوعى

و لابد فى الوضع من تصور اللفظ و المعنى و الواضع اما يتصور المعنى بنفسه و اما يتصوره و يلاحظه بوجهه و عنوانه فيسمى الوضع فى الصورة الاولى شخصياً كوضع المواد و فى الصورة الثانية يكون نوعيّاً كوضع الهيئات

---

۱ - سيرى كامل در اصول فقه ج ۱

الفرق بين الوضع التعييني و التعيّني

الوضع على اكثر المباني المذكورة غير مبنى المحقق الاصفهانى (قدّس سرّه) ينقسم الى قسمين التعييني و التعيّنى لان دلالة الالفاظ على معانيها ان كانت ناشئتاً من الجعل و التخصيص و التعهد يسمّى الوضع تعيينيّاً و ان كانت ناشئتاً من كثرة الاستعمال بحيث اذا سمع اللفظ انتقل السامع الى المعنى يسمّى الوضع تعيّنياً.

الفرق بين الحقيقة الشرعية و المتشرعية

لاريب فى وجود الحقيقة اللغوية (كالاسد بالنسبة الى الحيوان المفترس) و العرفية العامة (كحاتم) و العرفية الخاصة (كلفظ الفعل)

و اما الحقيقة الشرعية فقد اختلفوا فى اثباتها و نفيها فذهب الى كلٍ فريقٌ لانزاع فى ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع كالصلاة و الصوم و الحج و... المستعملة فى خلاف معانيها اللغوية قد صارت حقايق فى تلك المعانى انما النزاع فى صيرورتها كذلک هل هى بوضع الشارع و تعيينه اياها بازاء تلک المعانى باالوضع التعيينى او التعيّنى فتكون حقايق شرعية فيها

او بالغلبة و كثرت الاستعمال فى لسان اهل الشرع و انّما استعملها الشارع فى هذه المعانى مجازا و بمعونة القرائن فتكون حقايق متشرعية فيها.

ثمرة القول بالحقيقة الشرعية و المتشرعية

و تظهر الثمرة فيما اذا وقعت هذه الالفاظ ـ كالصلاة و الزكات و الحج ـ مجردة عن القرائن فی کلام الشارع فانها تحمل على المعانی الثانوية بناء على ثبوت الحقايق الشرعية و تحمل على المعانی اللغوية بناء على ثبوت الحقايق المتشرعية

الفرق بين الظن الخاص و الظن المطلق

المراد من الظن الخاص: كل ظن قام دليل قطعی على حجيته و اعتباره بخصوصه غير دليل الانسداد الكبير كالظن الحاصل من الظواهر و خبر الثقة. و المراد من الظن المطلق: كل ظن قام دليل الانسداد الكبير على حجيته و اعتباره.

الفرق بين الظن الشخصی و الظن النوعی

الّسرفی اعتبار الامارة و جعلها حجة و طريقاً هو افادتها للظن دائماً او على الاغلب و يسمّی الاول باالظن الشخصی و الثانی باالنوعی.

اقسام المشتق من الصغير و الاصغر و الاكبر

المشتق كما فى البدائع: يطلق لغة على مطلق اخذ شيء من شيء و اقتطاع فرع من اصل يقال: اشتق النهر من الوادى اذا اخذ شيء منه فالمشتق هو شق الشيء المأخوذ منه. انتهى.

و يطلق فى اصطلاح الأدبا على لفظ يؤخذ من لفظ آخر و هذا ينقسم الى ثلاثة اقسام:

الاول: الاصغر بان يكون الفرع مشتملاً على حروف الأصل و زيادة و كذا يعتبر فيه الموافقة في ترتيب حروف الاصل و معناه كمقتل المشتق من القتل و اسماء الفاعلين و المفعولين و الأزمنة و الامكنة و الافعال و المصادر المزيد فيها و المجردة بناء على مذهب الكوفيين من كون الاصل هو الفعل و ان المصدر مأخوذ منه.

الثاني: الصغير و يعتبر فيه الموافقة فى الحروف و المعنى او المناسبة فى اللفظ و المعنى دون الترتيب كجذب و جبذ المتحدين فى المعنى

الثالث: الاكبر و يعتبر فيه المناسبة فى اللفظ و المعنى دون الموافقة فيهما كثلم و ثلب و نهق و نعق.

الفرق بين المشتق الاصولي و النحوي

المراد من المشتق الاصولی کل ما یکون مفهومه منتزعا عن الذات بملاحظة اتصافه بما یکون خارجا عن الذات. و المشتق عند النحویین یطلق علی معناه اللغوی کما ذکرنا فاالنسبة بینهما عموم من وجه لاجتماعهما فی اسماء الفاعلین و المفعولین و الصفات المشبهة بالفعل و غیرها و افتراق المشتق الاصولی من النحوی فی الجوامد الجاریة علی الذوات باعتبار اتصافها بالمبادی الجعلیة کالزّوج و الحرّ و الرّق و نحوها و افتراق المشتق النحوی من الاصولی فی الافعال و المصادر لعدم حملهما علی الذوات.

اقسام المبادي في المشتقات

المبادی فی المشتقات مختلفة فی بعضها حرفة کما فی التاجر و الخباز و فی بعضها صناعة کما فی الصائغ و البنّاء و فی بعضها قوة و ملکة کما فی الکاتب و المجتهد و فی بعضها شأنیة و قابلیة کما فی السیف القاطع و السم القاتل و فی بعضها فعلیّاً کما فی القائم و القاعد

انحاء اتحاد الذات با المبادی

المشتق الاصولی یحمل علی الذات فلابد من الاتحاد بین المبدأ والذات سواء کان بنحو الحلول کما فی العالم او بنحو الانتزاع کما فی السابق او بنحو الصدور کما فی الضارب او بنحو الایجاد کما فی المتکلم

الفرق بین الدلیل و الاصل

الاصل لا یکون لسانه لسان الواقع (لا یکون ناظراً الی الواقع)بل یکشف و یعیّن وظیفة الجاهل فی ظرف الشک و یخرج المکلف عن التحیّر و التردید و الدلیل یکون لسانه لسان الواقع و یکشف عن الواقع (یکون ناظرا الی الواقع) و یعیّن وظیفة واقعیّ المکلف.

الفرق بین الدلیل و الامارة

الدلیل و الامارة هما کاشفان عن الواقع الّا ان الدلیل فی الشبهة الحکمیة و الامارة فی الشبهة الموضوعیة و ان الدلیل یبیّن حکماً کلیّاً و الامارة تبیّن حکما جزئیاً

الفرق بين الدليل الاجتهادي و الفقاهتي

يعبّر عن الدليل الدال على الحكم الظاهرى بالدليل الفقاهتى كما يعبّر عن الدليل الدال على الحكم الواقعى بالدليل الاجتهادى و وجه المناسبة فى هذا التعبير و الاصطلاح ما ذكروه فى تعريف الفقه و الاجتهاد، فانهم عرفوا الفقه بأنه العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية و مراد هم من الاحكام هو الاعم من الاحكام الظاهرية و الواقعية، بقرينة ذكر لفظ العلم ضرورة ان الاحكام الواقعية لاطريق الى العلم بها غالباً، فنا سب ان يسمّى الدليل الدال على الحكم الظاهرى بالدليل الفقاهتى، لكونه مثبتاً للحكم المذكور فى تعريف الفقه، و عرفوا الاجتهاد بانه استفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعى و من الواضح ان المراد بالحكم هو خصوص الواقعى بقرينة اخذ الظن فى التعريف فانه هو الذى قد يحصل الظن به للمجتهد و اما الحكم الظاهرى فيعلمه المجتهد لا محالة فناسب ان يسمى الدليل الدال على الحكم الواقعى بالدليل الاجتهادى لكونه دليلا على الحكم المذكور فى تعريف الاجتهاد.[١]

كما قال شيخ الانصارى (قدس سره) فى فرائده: هذان القيدان اصطلاحان من الوحيد البهبهانى لمناسبة مذكورة فى تعريف الفقه و الاجتهاد.

---

١ - مصباح الاصول ج ٢ ص ٢٤٧

الفرق بين الطرق و الامارات

كثيرا ما تطلق الامارات و الطرق و الادلة على معنى واحد اى كل شى يثبت متعلقه و لا يبلغ درجة القطع و لكن قد يقال: الطرق عبارة عن الامور المنصوبة لا فادة الاحكام كخبر الواحد و الامارات عبارة عن الامور المنصوبة لافادة الموضوعات كالبيّنة

الفرق بين الامارات و الاصول المحرزة

للعلم جهات ثلاث:

الاولى: ان العلم صفة قائمة بنفس العالم

الثانية: جهة اضافة الصورة الى ذى الصورة اى الطريقية

الثالثة: الجرى العملى على طبقه. الطرق و الامارة كالعلم فى الجهة الثانية و الاصول كالعلم فى الجهة الثالثة

الفرق بين الاصول المحرزة و غيرها

الاصول المحرزة هى التى اخذ فى موضوعها الشک و كانت ناظرة الى الواقع مثل الاستصحاب و قاعدة التجاوز و الفراغ بناء على عدم كونها من الامارات و قاعدة عدم اعتبار الشک من الامام و المأموم

مع حفظ الآخر و قاعدة عدم اعتبار الشک ممن کثر شکه و تجاوز عن المتعارف و غیرها من القواعد الناظرة الی الواقع فی ظرف الشک

و الاصول الغیر المحرزة هی التی لیس لها نظر الی الواقع بل هی وظائف عملیة مجعولة للجاهل کالبرائة العقلیة و الشرعیة والاحتیاط العقلی و الشرعی.

المجعول فی الطرق و الامارات

المختار عند صاحب الکفایة: المجعول فی باب الامارات هو المنجزیة و المعذریة و اما عند المحقق النائنی(قدس سره) و الامام الخوئی (قدس سرهما) کما فی تقریراته:[1] ان الصحیح فی باب الامارات هو

---

۱ - مصباح الاصول لمقرره المجاهد سماحة آیة اللّه السید محمد سرور الواعظ البهسودی الذی بذل جهده فی سبیل نشر المعارف الاسلامیة، و احیاء الآثار الدینیة، و ترویج الشریعة الحقة، و الدفاع عن حریم عترة الطاهرة و أسّس فی عاصمة افغانستان (کابل) اعظم مسجد و مدرسة دینیة (مدرسة المحمدیة) و یدرّس سطوح العالیة و خارج الاصول (و انا افتخر بالسکونة و التّلمذ فی هذه المدرسة مدة ثلاث سنوات (۱۳۵۳ الی ۱۳۵۶) و لا انسی محبته و بذل عنایته فی حقی) و هو اوّل من افتتح باب التألیف و التدریس فی سطح الخارج من المؤلفین و المدرسین الافغانیین، و کانت حیاته سلسلة طویلة من الجهاد و الکفاح و العمل و الحرکة فی ساحات مختلفة و فی هذا المصیر تحمل المشاکل و الصعاب حتی انتهت الی نفسه الزکیة و اختطف و

القول بأن المجعول هو الطريقية و الكاشفية لا القول بأن المجعول هو المنجزية و المعذرية، لكونه مستلزما للتخصيص فى حكم العقل، و حكم العقل بعد ثبوت ملاكه غير قابل للتخصيص لان العقل مستقل بقبح العقاب بلا بيان واصل ـ مطلقا سواكان البيان امارة او غيرها ـ فالعقل بنفسه يحكم بالتنجز مع قيام الامارة على التكليف بلا حاجة الى جعل التنجيز فلو جعل الشارع الامارة منجزة للتكليف بان يكون المجعول كون المكلف مستحقا للعقاب على مخالفة التكليف ، لزم التخصيص فى حكم العقل بان يقال: العقاب بلا بيان قبيح الامع قيام الامارة على التكليف فان العقاب بلا بيان فى هذا المورد ليس بقبيح و قد ذكرنا ان حكم العقل غير قابل للتخصيص (مع تصرف منا)

الفرق بين الاصول اللفظية و العملية

١ ـ الأصول العملية مجعولة في مرتبة عدم الوصول الى الواقع و اليأس عنه، بخلاف الأصول اللفظية ـ كاصالة العموم و الاطلاق ـ فانها واقعة فى طريق احراز الواقع و الوصول اليه و استخراج المراد النفس

سجن مع جماعة من العلماء و الخطباء و المتفكرين بيد القوات السوفياتية المحتلة و عواملهم الداخلية فى عام ١٣٥٧ هـ و لم يعلم الى يومنا هذا حياتهم او شهادتهم.

مؤلفاته و آثاره: مصباح الاصول (جلدين) ـ خاطرات زندان و ياد اخلاق ـ سيف الاسلام ـ تحفة الفقيه فى تحديد الكر.

الأمرى منها

۲ ـ كما لايجوز الأخذ بالأصول العملية قبل الفحص عن ادلة الاحكام لايجوز الاخذ بالأصول اللفظية قبل الفحص عن

المقيّد و المخصّص و الفرق بين البابين من جهة ان الفحص فى الاصول العمليّة انّما يكون فحصا عن اصل الحجّة، حيث انّ حجيّة الأصول العملية مقصورة على ما بعد الفحص و ليس لها مقتضى قبل الفحص، فالفحص فيها يكون لأحراز المقتضى لجريانها.

و اما فى الاصول اللفظية: فالفحص فيها انّما يكون فحصاً عمّا يزاحم الحجية و عمّا يعارضها بعد الفراغ عن حجيّتها و ثبوت المقتضى لها، لبناء العقلاء على الاخذ بها فى محاوراتهم العرفية، فالفحص فيها يكون فحصاً عن المانع لا عن المقتضى

الفرق بين الحكم الواقعى و الظاهرى

ينقسم الحكم الشرعى الى واقعى: و هو الحكم المجعول للموضوعات الخارجية من دون اعتبار علم المكلف به او جهله و انه مشترك بين العالم و الجاهل و ظاهرى: و هو الحكم المجعول للموضوعات بملاحظة عدم العلم باحكامها الواقعية و قال المحقق المظفر(قدّس سرّه): للحكم الظاهرى اصطلاحان احدهما فى مقابل الحكم الواقعى المستفاد من الادلة الاجتهادية فيختص الظاهرى بما ثبت بالاصول العملية. و ثانيهما كل حكم ثبت ظاهرا عند الجهل بالحكم

الواقعی الثابت فی علم اللّه تعالی فیشمل الحکم الثابت بالامارات و الاصول معاً[۱]

طریق الجمع بین الحکم الواقعی و الظاهری

لقد ثبت فی بابه ان الشارع جعل الامارة حجة مع تمکن المکلف من تحصیل الواقع فان کانت الامارة مطابقة للحکم الواقعی فیلزم من حجیتها اجتماع المثلین و هما الحکم الواقعی المشترک بین العالم و الجاهل و الحکم الظاهری المجعول بمقتضی حجیة الامارة، و ان کانت مخالفة له فیلزم اجتماع الضدین و کلا هما محالٌ.

و اجاب المحققون عن کلا المحذورین و اما الجواب عن المحذور الاول: فانه لا مجال لتوهم اجتماع المثلین علی القول بالطریقیة اصلا، اذ علیه لا یکون هناک الّا حکم واحد، انما التعدد فی مجردالانشاء لغرض الوصول الی المکلف، نظیر ما اذا قال المولی لعبده اکرم زیداً فلم یصل الیه او لم یعرفه، فأشار بیده الیه، و قال اکرم هذا الرجل و من الواضح ان الحکم فی مثل ذلک واحد، انما التعدد فی ابرازه و انشائه. و اما علی القول بالسببیة فلا محالة یکون هناک حکمان، الا انه لا یلزم منه اجتماع المثلین، بل یوجب التأکد، اذ النسبة بینهما هی العموم من وجه، باعتبار ان الامارة قد تکون مخالفة للواقع، و قد تکون مطابقة للواقع و قد یکون

---

۱ - اصول فقه ج ۱

الحكم الواقعی متحققاً بلا قیام امارة علیه فالصّورة الثانیة تكون مورداً للاجتماع و یكون الحكم فیه متأكداً، كما هو الحال فی سائر موارد اجتماع العنوانین.

و امّا الجواب عن المحذور الثانی: و هو ما اذا كانت الامارة مخالفة للواقع، فقد اجیب عن توهم اجتماع الضدین بوجوه: منها: ما ذكره شیخنا الانصاری (قدّس سرّه) و ملخص ما افاده انه یعتبر فی التضاد ما یعتبر فی التناقض من الوحدات الثمان ـ او التسعة مع الاتحاد فی المرتبة ـ لان استحالة التضاد انما هی لرجوعه الی التناقض، باعتباران وجود كل من الضدین یلازم عدم الآخر، فبانتفاء احدی الوحدات ینتفی التضاد و من الوحدات المعتبرة فی التناقض هی وحدة الموضوع، اذلا مضادة بین القیام و القعود مثلاً لو كانا فی موضوعین و علیه فلا مضادة بین الحكم الواقعی و الظاهری لتعدد موضوعیهما، فان موضوع الاحكام الواقعیة هی الاشیاء بعناوینها الاولیة، و موضوع الاحكام الظاهریة هی الاشیاء بعناوینها الثانویة ای بعنوان انها مشكوک فیها[1]

و ذكر بعض الاجلاء ان ما ذكره الشیخ الانصاری (قدّس سرّه) هذا یكون جوابا عن كلا المحذورین بان الحكم الظاهری متأخرٌ عن الحكم الواقعی و موضوعه فلا یلزم محذور اجتماع المثلین او الضدین لتغایر الموضوعین[2]

و منها ما ذكره صاحب الكفایة (قدّس سرّه) فی حاشیته علی الرسائل و

---

۱ ـ مصباح الاصول   ۲ ـ اصول الفقه او مبانی الاستنباط

فى الكفاية بان المجعول فى باب الطرق و الامارات هو الحجية التى هى عبارة عن المنجزية مع المطابقة و المعذرية مع المخالفة، و لا تستتبع حكماً تكليفياً، فلا يلزم اجتماع حكمين أصلا، لا المثلين و لا الضدين اذ ليس المجعول الّا الحكم الواقعى فقط.

و ان قلنا بأن الحجية المجعولة للطرق و الامارات تستتبع حكما تكليفياً او ان المجعول حقيقة هو الحكم التكليفى و الحجية منتزعة منه، فاجتماع الحكمين و ان كان يلزم، الا انه لا يلزم منه اجتماع المثلين او الضدين ثم ذكر فى وجه ذلک تعبيرات مختلفة، فذكر تارتا ان الحكم الواقعى شأنى و الحكم الظاهرى فعلى ـ فيكون بينهما اختلاف فى الرتبة ـ و اخرى ان الحكم الواقعى انشائى و الحكم الظاهرى فعلى، و ثالثة ان الحكم الواقعى فعلى من بعض الجهات و الحكم الظاهرى فعلى من جميع الجهات و المضادة بين الحكمين انما هى فيما اذا كان الحكمان كلاهما فعليين من جميع الجهات

و منها ما ذكره المحقق النائينى (قدس سره) بان المجعول فى باب الطرق و الامارات هو مجرد الطريقية و الكاشفية بالغاء احتمال الخلاف فلا يكون هناک حكم تكليفى حتى يلزم اجتماع الضدين بل حال الامارة هى حال القطع، لأن الشارع اعتبرها علماً فى عالم التشريع فكما يكون العلم الوجدانى منجزاً مع المطابقة و معذراً مع المخالفة فكذلک العلم التعبدى يكون منجزاً و معذراً. و كذا الحال فى الاصول المحرزة الناظرة الى الواقع بالغاء جهة الشک كالاستصحاب و قاعدة الفراغ و التجاوز و

نحوها اذ المجعول فيها ايضاً هى الطريقية و الكاشفية لكن لامن جميع الجهات بل من حيث الجرى العملى فى موردها فقط فليس فى موردها حكم مجعول حتى يلزم اجتماع الضدين و اما الاصول الغير المحرزة التى ليست ناظرة الى الواقع فان الحكم الظاهرى فى مواردها و ان كان متحققاً و لكن لا يلزم اجتماع الضدين لان الحكم الظاهرى مجعول فى طول الحكم الواقعى و فى فرض الشک فيه لا فى مرتبته فلا مضادة بينهما.

الامام الخوئى (قدس سره) لقد تلقّى باالقبول ما ذكره المحقق النائينى (قدس سره)فى دفع الاشكال عن الامارات و الاصول المحرزة و اما ماذكره فى الاصول غير المحرزة فقال انه غير مفيد فى دفع الاشكال، لان اختلاف المرتبة لا يرفع التضاد بين الحكمين و السرفيه ان المضاده انما هى فى فعلية حكمين فى زمان واحد، سواء كانا من حيث الجعل فى مرتبة واحدة او فى مرتبتين. و قال:التحقيق فى دفع الاشكال ان يقال: ان الاحكام الشرعية لا مضادة بينهما فى انفسها، اذا الحكم ليس الّا الاعتبار اى اعتبار شيء فى ذمة المكلف من الفعل أو الترک كاعتبار الدين فى ذمة المديون عرفاً و شرعاً و لذا عبر فى بعض الاخبار عن وجوب قضاء الصلوات الفائتة بالدين كما فى قوله (عليه السلام): ان دين اللّه احق ان يقضى. و من الواضح عدم التنافى بين الامور الاعتبارية و كذا لا تنافى بين ابرازها بالالفاظ انّما التنافى بينها فى موردين:

المبدأ (المصلحة و المفسدة) و المنتهى (مقام الامتثال) و اما بين الحكم الواقعى و الظاهرى فلاتنافى اصلا لا من ناحية المبدأ و لامن ناحية

المنتهى لان هذا التضاد العرضى بين الاحكام يختص بما اذا كان الحكمان من سنخ واحد، بان كان كلاهما واقعيّاً او كلاهما ظاهريا بخلاف ما اذا كان احدهما واقعياً و الآخر ظاهريا، فانه لا مضادة بينهما من ناحية المبدأ و لا من ناحية المنتهى.

اما من ناحية المبدأ فلان المصلحة فى الحكم الظاهرى انما تكون فى نفس جعل الحكم لا فى متعلقه، كما فى الحكم الواقعى، فلا يلزم من مخالفتهما اجتماع المصلحة و المفسدة او وجود المصلحة و عدمه او جود المفسدة و عدمه فى شى واحد.

و اما من ناحية المنتهى، فلان الحكم الظاهرى موضوعه الشك فى الحكم الواقعى و عدم تنجزه، لعدم وصوله الى المكلف، فما لم يصل الحكم الواقعى الى المكلف لا يحكم العقل بلزوم امتثاله و لا باستحقاق العقاب على مخالفته و اذا وصل الحكم الواقعى الى المكلف لا يبقى مجال للحكم الظاهرى لارتفاع موضوعه بوصول الواقع.

الفرق بين الامور الانتزاعية و الاعتبارية

الامور الانتزاعية ليس بازائها شيء فى الخارج سوى منشأ الانتزاع كاالفوقية و التحتية و الابوّة و البنوّة و... بخلاف الامور الاعتبارية فليس لها تحققاً الّا فى عالم الاعتبار و تترتب عليها الاثار و ليست من الا مور الخيالية و نذكر هنا ما افاد بعض الاعاظم من المعاصرين فى هذا المقام و هذا نصّ عبارته المخطوطة: المفاهيم الانتزاعية المنتزعة عن الخارجيات

من دون ان يكون لها و جودات على حدة وراء و جودات منشأ الانتزاع فتحمل عليها بنحو الخارج المحمول لا المحمول بالضميمة (سيأتى الفرق بينهما) قال فى المنظومة: و الخارج المحمول من صميمة

يغاير المحمول بالضميمة

الامور الاعتبارية المحضة التى لا واقعية لها فى عالم الخارج اصلا و انما توجد فى وعاء الفرض و الاعتبار باعتبار من له الاعتبار عرفا او شرعاً بلحاظ الآثار المترقبة منها عند العقلاء و ذلک كالمناصب الاعتبارية بمراتبها و الاحكام الشرعية التكليفية و الوضعية و من هذا القبيل الزوجية المعتبرة بين الزوجين و الملكية الاعتبارية.

الفرق بين المسئلة الاصولية و القواعد الفقهية

إنّ المبحوث عنه فى المسئلة الاصولية لا يكون بنفسه من الاحكام الفرعية و انما يكون من مباديها التصديقية، كمسئلة حجية ظواهر الكتاب و مسئلة ظهور الامر فى الوجوب و غير هما و هذا بخلاف المبحوث عنه فى القاعدة الفقهية، فانه بنفسه حكم فرعى كقاعدة التجاوز فانها بنفسها حكم فرعى يبحث عنها فى الفقه، و بعبارة اخرى ان النتيجة الحاصلة فى المسئلة الاصولية انما تكون حكماً كليّاً مستنبطاً من ضم صغرى المسئلة الى كبراها كوجوب الصلاة مثلاً فانه حكم مستنبط من ضم ظهور آية (اقم الصلاة) الى كبرى حجية ظواهر الكتاب المبرهن عليها فى المسئلة الاصولية و هذا بخلاف النتيجة الحاصلة فى القاعدة

الفقهیة فانها تکون حکما جزئیا مستفاداً من تطبیق کبری القاعدة علی صغراها کلزوم المضی عند الشک فی الرکوع بعد تجاوز محله فانه حکم جزئی مستفاد من تطبیق کبری قاعدة التجاوز علی صغراها.

مقایس المسئلة الاصولیة و الفقهیة

فیه آراء و نظریات مختلفة للاعلام منهم الشیخ الاعظم الانصاری (قدس سره) قال: کل ما کان أمر تطبیقه علی موارده منحصراً بنظر المجتهد کان مسئلة اصولیة و ما لیس کذلک فهی مسئلة فقهیة

و منهم المحقق آقا ضیاء العراقی (قدس سره) قال: مقیاس المسئلة الاصولیة هو کون المسئلة بحیث یمکن ان تجعل نتیجتها کبری قیاس یستکشف به وظیفة کلیة للمکلف فی مقام العمل سواء کانت الوظیفة المستکشفة حکماً واقعیاً کما هو مفاد الامارات بناء علی تتمیم الکشف او حکما ظاهر یا کما هو مفادها بناء علی تنزیل المؤدی ـ منزلة الواقع ـ ام وظیفة للمتحیّر بما هو متحیّر کما هو نتیجة الاصول العملیة الشرعیة ام حکما عقلیّاً کما هی نتیجة الاصول العقلیة و هذا المقیاس اجود من مقیاس الذی ذکره الشیخ الانصاری (قدس سره)[1]

---

۱ - نهایة الافکار ج ۱

حقيقة الحكم و مراتبه

الحكم عبارة عن اعتبار نفسانی من المولی و بالانشاء يبرز هـذا الاعتبار النفسانی فهذا الاعتبار تارتا يكون بنحو الثبوت و ان المـولی يثبت شيئاً في ذمة العبد فيعبر عنه بـالوجوب لكـون الوجـوب بـمعنی الثبوت و اخری يكون بنحو الحرمان و ان المولی يحرم العبد عن شيء و يسدّ عليه سبيله فيعبّر عنه بالحرمة فان الحرمة هو الحرمان عن الشیء و ثالثة يكون بنحو الترخيص و هو الاباحة بالمعنی الاعم. و العبارة الجامعة ان الاحكام التكليفية عبارت عن الاعتبار الصادر من المولی من حـيث الاقتضاء و التخيير كما هو مذكور فی بعض الكلمات.[1]

و عند بعض الاعاظم كالعراقی (قدس سره) حـقيقة الحكـم عـبارة عـن الارادة و الكراهة المبرزة و عند المحقق الاصـفهانی (قدس سره) عـبارة عـن البعث النسبي و الزّجر النسبي اعنی مفاد هيئت الامر و النهی دون المادة.

و اما مراتب الحكم كما صرّح صاحب الكفاية فی حاشية الرسائل فی اول مباحث الظن و فی فوائده المطبوعة مع الحـاشية بـان للـحكم مراتب اربع:

الاولی: مرتبة الاقتضاء و ربما يعبّر عنها بمرتبة الشأنية ای شأنية الحكم للوجود بمعنی وجود ملاک يـقتضی انشـاء الحكـم له كـمعراج

---

۱ - مصباح الاصول

المؤمن، فانه يقتضى انشاء الشارع وجوب الصلاة لاستيفاء ذلک الملاک و بعبارت اخرى تكون مرتبة المصلحة و المفسدة.

الثانية: مرتبة الانشاء اى جعل الحكم مجرداً عن البعث و الزجر بأن تجاوز عن مرتبة الاقتضاء و بلغ هذه المرتبة، فالحكم موجود انشاءً و قانونا كاكثر احكام الشرع مما لم يؤمر الرسول (صلى الله عليه وآله) بتبليغه فى صدر الاسلام لعدم استعداد المكلفين لها. و نذكر فيما يأتى انشاءالله تعالى حقيقة الانشاء و ملخّصه انّ الانشاء ايجاد المعنى با للفظ ايجاداً لفظيّاً بحيث ينسب الوجود الواحد الى اللفظ بالذات و الى المعنى بالعرض، لا اليهما بالذات.

الثالثة: مرتبة الفعلية: و هى بعث المولى و زجره بان يقول: افعل او لا تفعل مع عدم وصوله الى المكلف بحجة معتبرة من علم او علمى فلا توجب مخالفته حينئذ ذماً و لا عقاباً. و فى هذه المرحلة يبلغ الحكم درجة حقيقة الحكميّة و يكون حكماً حقيقيّاً و بعثاً و زجراً جديّاً بالحمل الشايع الصناعى

الرابعة: مرتبة التنجز: و هى وصول الحكم الفعلى الى العبد بالحجة الذاتية أو المجعولة فتكون مخالفته حنيئذ موجبة لاستحقاق العقوبة.

لايخفى ما فى جعل الاقتضاء و التنجز من مراتب الحكم لان الاقتضاء و التنجز خارجان عن هوية الحكم لان الاول فى المبدأ اى قبل الحكم و الثانى فى المنتهى اى بعد الحكم كما افاد بعض المحققين من

اساتيذنا فی جلسات درسه و قال بعض المعاصرين من الفضلاء بان للحكم مرتبة واحدة و هی مرتبة الانشاء و هذا الكلام لايخلو من القوة حيث ان الحكم هو المجعول التشريعی فی قبال المجعول التكوينی مع ملا حظة معنی الانشاء.

الفرق بين الحكم التكليفی و الوضعی

ان الاحكام التكليفية عبارة عن الاعتبار الصادر من المولی من حيث الاقتضاء و التخيير و ما سواها كله احكام وضعية سواء كان متعلقاً بفعل المكلف، كالشرطية و المانعية و الصحة و الفساد ام لا كالملكية و الزوجية و غير هما، فكل اعتبار من الشارع سوی الخمسة المذكورة حكم وضعی.

الحكم التكليفی قابل للجعل ـ جعل الشارع ـ استقلالاً. و الحكم الوضعی كما ذكر صاحب الكفاية علی اقسام ثلاثة:

الاول: غير قابل للجعل استقلالاً و تبعاً كالسببية و الشرطية و المانعية و الرافعية للتكليف

الثانی: ما يكون منتزعاً من التكليف كالشرطية و المانعية اذا امر المولی بشیء مع التقييد بشیء وجودا كالطهارة مثلاً فتنتزع منه الشرطية او عدماً كالنجاسة مثلاً فتنتزع منه المانعية.

الثالث: ما يكون مجعولا بالجعل التشريعی مستقلا، كالملكية و الزوجية. و نقل عن بعض الاعلام انهما انتزاعی و ان الشارع جعل حكمهما

و أمّا جعلهما من العرف لامن الشارع

و اما سيدنا الخوئى (قدّس سرّه) قائل بان القسم الاول و الثانى من الامور الانتزاعية و مجعولان با التبع و القسم الثالث كما ذكره صاحب الكفاية يكون مجعولاً بالجعل الاستقلالى.

الفرق بين الحق و الحكم

ان الحق نحو سلطنة تستتبع اثراً وضعياً او تكليفياً يقبل الاسقاط و المعاوضة غالباً بخلاف الحكم، فانه خطاب يتضمن الاقتضاء او التخيير، لا يقبل الاسقاط و لا المعاوضة. فمثل الطلاق و الرجعة فيه حكم لا يقبل شيئاً منهما بعكس النفقة للزوجة فانها تقبل الاسقاط.[1] و اما سلطنة الانسان على الاعيان من مال و غيره فقد يكون السبب فيه امرا اختيارياً من تجارة او اجارة او صناعة او زراعة او حيازة و نحو ذلک و قد يكون امراً غير اختيارى كالارث و الدية و نحو هما و من هذا القبيل تملک الفقراء و المساكين و السادات للحقوق. سيأتى اقسام الحقوق انشاء الله تعالى فى المسائل الفقهية.

---

۱ – الفردوس الاعلى للكاشف الغطاء

الفرق بين النص و الظاهر و المجمل و المؤّل

الكلام على اربعة اقسام: النص و الظاهر و المجمل و المؤّل لان ما يتكلم المتكلم اما نصّ فى المعنى. بحيث لا يحتمل معه الخلاف فهو تصريح و ان احتمل الخلاف فان كان المستفاد من اللفظ اقوى فهو ظاهر و ان كان احتمال الغير اقوى فهو مؤّل كقوله تعالى: الرّحمٰن على العرش استوى.[۱] و ان كان كلا الا حتمالين مساويا فهو مجمل.

الفرق بين الموضوعات و المتعلقات

تسمّى الاعيان موضوعات للاحكام كما ان الافعال تسمّى متعلقات لها[۲]

لان الاعيان فلا معنى لتعلق الحكم بها بل يستحيل و فى مثل قوله تعالى:«حرمت عليكم امهاتكم.»[۳] «احلت لكم بهيمة الانعام.»[۴] فلابد ان يقدر فعل تصح اضافته الى العين المذكورة فى الجملة (كالنكاح و الاكل) و بهذا لاعتبار يكون متعلقا للحكم.

---

۱ - طه ۲۰: ۵ ۲ - اصول الفقه ج ۱ ص ۲۰۱

۳ - النساء ۴: ۲۳ ۴ - المائدة ۵:۱

مدار الحكم المولوی و الارشادی

كل ما ورد فی لسان الشرع من الاوامر ـ و النواهی ـ فی موارد المستقلات العقلية كقوله تعالی:«أطيعوا اللّه و الرسول.»[۱] انه امرارشادی لاجل الارشاد الی ما حكم به العقل فحكم العقل هذا كاف لدعوة المكلف الی الفعل الحسن فلا حاجة الی جعل الداعی من قبل المولی ثانياً بل يكون عبثا و لغوا بل هو مستحيل لانه يكون من باب تحصيل الحاصل. و اذا لم يكن الحكم الشرع فی طول حكم العقل فهو حكم مولوی و فی صورت الشک يحمل علی المولوی. و يعبّر عنهما فی اصطلاح الاصوليين با الأمر التأسيسی و التأكيدی.

مناط جعل الاحكام

المناط من جعل الاحكام امّا تحريک العبد و بعثه نحو العمل و إمّا لمصحّحية العبادية للعمل اذا كان العبد متحركاً نحو العمل من دون تحريک المولی فجعل الوجوب حينئذ لاسناد العبد عمله الی بعث المولی، و لان يكون عمله مقرّبا اليه.

---

۱ - آل عمران ۳: ۳۲

الفرق بين الثبوت الحقيقي و التعبدي

الثبوت الحقيقي ما كان مفادا لكان التامة و الثبوت التعبدي ما كان مفاد الكان الناقصة و يكون من العوارض

الفرق بين الاجمال و الاهمال

المراد من الاجمال: الانقصار و عدم فهم المعنى من ناحية المتكلم بان كان مقصوده عدم البيان و المراد من الاهمال عدم فهم المعنى من ناحية اللفظ و لم يتعلق قصد المتكلم باالبيان و لا بعدم البيان و بعبارت اخرى الاجمال ما تعلق الغرض باخفائه و الاهمال ما لا يتعلق الغرض لاببيانه و لا باخفائه

الفرق بين التركيب و التأليف

التركيب عبارة عن انضمام جزء ملفوظ الى جزء ملفوظ و التأليف عبارة عن انضمام جزء ملفوظ الى جزء آخر اعم من ان يكون الجزء الآخر ملفوظاً او غير ملفوظ[1]

---

١ - جامع المقدمات حاشية شرح الانموزج ص: ٢١٨

الفرق بين الواجب المعلق و المنجز

ان كانت فعلية الوجوب مقارنة زمانا لفعلية الواجب بمعنى ان يكون زمان الواجب نفس زمان الوجوب فيسمّى الواجب باالواجب المنجز كالصلاة بعد دخول وقتها.

و ان كانت فعلية الوجوب سابقة زمانا على فعلية الواجب بان يتأخر زمان الواجب عن زمان الوجوب فيسمّى هذا القسم بالواجب المعلق لتعليق الفعل على زمان غير حاصل بعد كالحج مثلاً.

اول من اخترع واجب المعلق هو صاحب الفصول لحل المقدمة المفوّتة و قال: ان الوقت ليس شرطا و قيدا للوجوب بل هو قيد للواجب فلا محذور للقول باالمقدمة المفوّتة. و الشيخ المظفر (قدّس سرّه) قائل بعدم امكانه، لانه مستلزم، انفكاك البعث عن الانبعاث و هو محال.

الفرق بين الواجب المعلق و المشروط

ان التوقف فى المشروط للوجوب و فى المعلق للفعل كالحج فانه واجب معلق بالنسبة الى طىّ المسافة و مشروط بالنسبة الى الاستطاعة.

الفرق بين الواجب الموسع و المضيق

الواجب الموقت ينقسم الى الواجب الموسع و المضيق لان وقت العمل ان كان زائدا على العمل كالصلاة فهو واجب موسع لان فيه توسعة على المكلف فى اوّل الوقت و فى اثنائه و آخره و ان كان وقت العمل مساويّاً له كالصوم فهو واجب مضيّق اذ فعله ينطبق على وقته بلا زيادة و لا نقصان.

الفرق بين الواجب المطلق و المشروط

الواجب المشروط: ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه و جوده كالحج فان وجود الحج يتوقف على الاسستطاعة و كذلک وجوبه

و الواجب المطلق: ما لايتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده كالصلاة فان وجود الصلاة يتوقف على الطهارة و اما وجوبها لا يتوقف على الطهارة. و هذا الفرق ما نسب الى التفتازانى و المحقق الشريف و تبعهما المحقق القمى و يرد عليه بعدم العكس فان الصلاة مثلاً هى من الواجبات المطلقة فى الاصطلاح و مع ذلک يتوقف وجوبها على الوقت الذى يتوقف عليه وجودها.(فتأمل)

التعريف الثانى: هو ما نسبه فى التقريرات و البدايع الى السيد عميدالدين و تبعه صاحب الفصول و هو ان الواجب المطلق: ما لا يتوقف

وجوبه بعد الشرائط العامة الأربعة: من البلوغ و العقل و العلم ـ العلم من شرايط تنجز التكليف لامن شرايط اصله ـ و القدرة على شيء و المشروط بخلافه فيتوقف وجوبه بعد تلك الشرائط الاربعة على أمر آخر ماورائها.

و هذا التعريف ايضاً غير منعكس لعدم شموله لمثل الصلاة لتوقف وجوبها بعد تلك الشرائط الاربعة على الوقت ايضاً.

التعريف الثالث: هو ما ذكره صاحب التقريرات و صاحب الكفاية: كل مقدمة لا يتوقف عليها وجوب الواجب فالواجب مطلق بالنسبة اليها و كل مقدمة يتوقف عليها وجوب الواجب فالواجب مشروط بالنسبة اليها.[1]

الفرق بين الواجب المعلق عند صاحب الفصول و الواجب المشروط عند المشهور

الوجوب فى الواجب المشروط عند المشهور معلّق و مقيّد باالشىء كالحج بالنسبة الى الاستطاعة و اما الواجب المعلق عند صاحب الفصول فالواجب معلّق و مقيّد باالشىء كالحج بالنسبة الى موسمه. و اما الوجوب فعليّ بعد حصول الاستطاعة و الواجب استقباليّ

---

١ – عناية الاصول ج ١

الفرق بين الواجب المعلق عند صاحب الفصول و الواجب المشروط عند الشيخ الاعظم

كل واحد منهما قائل بان القيد قيد للواجب اى المادة و الفرق بينهما فى المعلق عليه فان المعلق عليه امرٌ غير مقدور للمكلف عند صاحب الفصول كالموسم للحج و المعلق عليه (الشرط) عند الشيخ (قدّس سرّه)مطلق سواء كان مقدورا كالاستطاعة او غير مقدور كالوقت و لاجل هذا انكر الشيخ الواجب المعلق لأنه داخل فى الواجب المشروط و يكون حصّةً منه.

الفرق بين الواجب الاصلى و التبعى

قال المحقق القمى (قدّس سرّه): المراد من الواجب الاصلى ما يكون الواجب مقصوداً بالافادة من الكلام و المناط فى التبعية ان لا يكون مقصوداً بالأفادة من الكلام و ان استفيد تبعاً كدلالة الآيتين (حمله و فصاله ثلاثون شهرا)[١] و (والوالدات يرضعن اولادهنّ حولين كاملين)[٢] على أقل الحمل.

و صاحب الفصول فسّر كلا من الاصلى و التبعى بمعنى آخر فقال:
الواجب الاصلى: ما فهم وجوبه بخطاب مستقل اى غير لازم

---

١ - الاحقاف ٤٦: ١٥ ٢ - البقرة ٢: ٢٣٣

لخطاب آخر و ان كان وجوبه تابعاً لوجوب غيره و التبعى: ما فهم وجوبه تبعاً لخطاب آخر و ان كان وجوبه مستقلاً كما فى المفاهيم.

و اما صاحب التقريرات[١] و صاحب الكفاية قد فسرا الاصلى و التبعى بمعنى ثالث: الواجب الاصلى ما تعلقت به ارادة مستقلة من جهة الالتفات اليه بما هو عليه مما يوجب طلبه. و الواجب التبعى هو: ما لم تتعلق به ارادة مستقلة لعدم الالتفات اليه بما يوجب ارادته كذلك و ان تعلقت به ارادة اجمالية تبعا لارادة غيره كما فى الواجبات الغيرية الترشحية لا المنشأة بخطاب مستقل التى تعلقت بها ارادة مستقلة.

الفرق بين هذا التفسير و التفسيرين الأولين فى مقام الثبوت و الاثبات لان هذا التفسير يكون فى مقام الثبوت و الواقع اى بتعلق الارادة النفسانية المستقلة به و عدمه و بحسب التفسيرين الأولين يكون بلحاظ مقام الاثبات و الدلالة اى باعتبار كون الواجب مقصوداللمتكلم من اللفظ و عدمه او باعتبار كونه مفهوما من خطاب مستقل و عدمه.

الفرق بين الواجب الفاعلى و الفعلى

الواجب الفاعلى ما لا يحتاج فى امتثاله الى عمل خارجى بل يكفى فيه النيّة كالصوم و الواجب الفعلى يحتاج فى امتثاله الى عمل خارجى و لايكفى فيه النيّة كالصلاة.

---

١ - مطارح الانظار تقرير بحث الشيخ الانصارى (قدّس سرّه) من ميرزا ابوالقاسم

الفرق بين المفهوم و المعنى

المفهوم: هو الصور الذهنية سواء وضع بازائها الفاظ ام لا
و المعنى: هو الصور الذهنية التى وضع بازائها الفاظ. و ذكر مولى عبداللّه وجهاً آخر فى الفرق بينهما فى الحاشية: اعلم ان ما استفيد من اللفظ باعتبار انه فهم منه يسمّى مفهوماً و باعتبار انه قصد منه يسمّى معنى.

الفرق بين مفهوم الموافقة و المخالفة

الحكم المستفاد من الكلام ان كان موضوعه مذكورا فى الكلام فمنطوق و الّا فمفهوم و المفهوم ان كان مطابقا للمنطوق فى الايجاب و السلب فهو المفهوم الموافق و الّا فهو المفهوم المخالف و الاول كقوله تعالى: و لا تقل لهما افّ. و الثانى كقولهم: اذا بلغ الماء قدر كرّ لاينجسه شيء على تقدير ان يكون لمثل هذه الجملة مفهوم.

الفرق بين الشبهة الموضوعية و الحكمية

الشك إمّا فى نفس التكليف و إمّا فى متعلق التكليف مع العلم بنفسه كما اذا علم وجوب شيء و شكّ بين تعلّقه بالظهر او الجمعة و الاول يسمّى با الشبهة الحكمية و الثانى يسمّى باالشبهة الموضوعية و منشأ

الشک فی الأوّل إمّا عدم النصّ فی المسئلة، کمسألة شرب التتن، و إمّا ان یکون اجمال النصّ، کدوران الأمر فی قوله تعالی: حتّی یطهرن، بین التشدید و التّخفیف مثلاً و إمّا ان یکون تعارض النصّین و منه الآیة المذکورة بناء علی تواتر القراءات.

و منشأ الشک فی الثانی اشتباهُ الأمور الخارجیّة کدوران الامر بین کونه خمرا او خلّاً مثلاً.

الفرق بین العام و المطلق

هما من المفاهیم الواضحة البدیهیة التی لاتحتاج الی التعریف الّا لشرح اللفظ و تقریب المعنی الی الذهن کما یقال: العام هو اللفظ الشامل لجمیع ما یصلح له نحو العلماء فیدل علی افراده باالوضع. و المطلق: مادل علی معنی شائع فی جنسه. فیدل علی افراده بمقدمات الحکمة کرقبة فی قوله إن افطرت فی نهار الرمضان فاعتق رقبة. و الفرق الثانی بینهما: ان سرایة الحکم الی جمیع افراد المطلق انما تکون لاجل تساوی افراد الطبیعة فی صدقها علیها و اما سرایة الحکم الی جمیع افراد العام فهی مستفادة من اداة العموم بالدلالة اللفظیة و هذا هو السرفی تقدیم العام علی المطلق فی مورد تعارضهما.

اقسام العام

العام ينقسم الى ثلاثة اقسام:

الاول: العموم الاستغراقى: و هو أن يكون الحكم شاملا لكل فرد فرد، فيكون كل فرد وحده موضوعا للحكم نحو اكرم كل عالم فيتعدد الا متثال بتعدد الافراد و يتحقق العصيان بترک کل فرد من افراده

الثاني: العموم المجموعى: و هو ان يكون الحكم ثابتا للمجموع بما هو مجموع فيكون المجموع موضوعا واحدا كوجوب الايمان بالأئمة (عليهم السلام) فلا يتحقق الأمتثال الّا بالايمان بالجميع و العصيان يتحقق بعدم الايمان باحدهم(ع)

الثالث: العموم البدلى: و هو ان يكون الحكم لواحد من الافـراد على البدل فاذا امتثل فى واحد سقط التكليف، نحو اعتق أيّة رقبة شئتَ. قال المحقق النائنى (قدس سره): و تسمية العموم البدلى بالعموم مع انّ العموم بمعنى الشمول و البدليّة تنافى الشمول لاتخلوعن مسامحة[1]

---

١ - فوائد الاصول الجزء الثالث.

اقسام المطلق

الاطلاق هو الارسال يقال: اطلق الدابة اى ارسلها و ارخى عنانها فى مقابل تقييدها و الاصوليون ليس لهم اصطلاح خاص غير ما له من المعنى اللغوى و العرفى، و المطلق ينقسم الى الشمولى و البدلى من ناحية الحكم و ليس الاطلاق الشمولى مغايرا للأطلاق البدلى، بل الأطلاق فى الجميع بمعنى واحد و هو الارسال غايته انّ الحكم الوارد على النّكرة او الطبيعة تارة:يقتضى البدليّة كالنّكرة الواقعة فى سياق الاثبات نحو ان افطرت فى نهار الرمضان فاعتق رقبة و الحكم الوارد على الطبيعة بلحاظ صرف الوجود حيث انّ نتيجة البدلية فى المقام الامتثال و الاكتفاء بفرد واحد.

و تارة:يقتضى الشمول كالنّكرة او الطبيعة الواقعة فى حيّز النّفى، او الطبيعة الواقعة فى حيّز الأثبات بلحاظ مطلق الوجود نحو ما رايت رجلا و مارايت انسانا فى الدار مثلاً.

و ناقش الامام الخمينى (١) فى هذا التقسيم بأن تقسيهم الاطلاق الى الشمولى و البدلى غير صحيح، لان دلالة المطلق على الاطلاق ليس دلالة لفظية بل دلالة عقلية بخلاف العام فان دلالته على العموم لفظية لاعقلية، فالعام يكون شموليا و بدلياً لا المطلق و اطلاقه[١]. و اذا كان هذا التقسيم باعتبار الحكم كما ذكرنا فلا محذور فيه.

---

١ -تهذيب الاصول ج ١

الفرق بين الاطلاق البدلى و الشمولى

المطلق البدلى يدل على فرد لا على التعيين بمقدمات الحكمة نحو اعتق رقبة و المطلق الشمولى يدل على جميع افراده بمعونة مقدمات الحكمة مثل احل اللّه البيع و فى الغنم زكات. و بعبارت اخرى يكون مدلول المطلق البدلى صرف الوجود و يكون مدلول المطلق الشمولى مطلق الوجود

مقدمات الانسداد

لما ثبت ان الالفاظ موضوعة لذات المعانى اى المعانى المبهمة لا للمعانى بما هى مطلقة اى ان الشياع و السريان كسائر الطوارى يكون خارجا عما و ضعت له فلابد فى الدلالة عليه من قرينة خاصة او قرينة عامة تجعل الكلام فى نفسه ظاهرا فى ارادة الاطلاق و هذه القرينة العامة انما تحصل اذا توفرت جملة مقدمات تسمّى مقدمات الحكمة و المراد منها كما ذكر صاحب الكفاية ثلاث مقدمات:

الاولى: كون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد لا الاهمال او الاجمال

الثانية: انتفاء ما يوجب التعيين اى عدم القرينة المعيّنة للمراد

الثالثة: انتفاء القدر المتيقن فى مقام التخاطب. و المحقق النائنى

(قدس سره) لم يرتضيه كما فى تقريراته[1] و هذا نصّ عبارته: فالحق انه ليس من المقدمات و أنّ وجود القدر المتيقن مطلقا لا يضرّ بالتمسک بالاطلاق. و اما تلميذه المحقق المظفر (قدس سره) ايّد كلام الآخوند و قـال: الاقـرب الى الصحة ما فى الكفاية. و اضاف بعض الاعاظم كاالمحقق النائنى (قدس سره) و غيره مقدمة رابعة بل نسب الى المشهور

الرابعة: امكان الاطلاق و التقييد بـان يكـون مـتعلق الحكـم او موضوعه قبل فرض تعلق الحكم به قابلا للانـقسام فـلو لم يكـن قـابلا للقسمة الا بعد فرض تعلق الحكم به كما فى باب قصد القربة فانه يستحيل فيه التقييد، فيستحيل فيه الاطلاق و كانقسام المكلف الى العالم و الجاهل بالحكم يستحيل فيه الا طلاق كما يستحيل فيه التقييد.

الخامسة: عدم الانصراف كما قيل ان انصراف الذهن من اللـفظ الى بعض مصاديق معناه او بعض اصنافه يمنع التمسک بالاطلاق.

و الحق ان هذه المقدمة ليست مقدمة مسـتقلة، بـل تـرجـع الى المقدمة الثانية، اذا كان انصراف الذهن ناشئاًمن ظهور اللفظ فى المقيد و اذا كان ناشئاً من سبب خارجي، كغلبة وجود الفرد المنصرف اليه او تعارف الممارسة الخارجية له، فلا يمنع من التمسک باصالة الاطلاق.

---

١ - اجود التقريرات ج ١

المراد من الشبهة غير المحصورة

فاذا اتضحت الشبهة غير المحصورة فتعرف الشبهة المحصورة من باب المقابلة و ذكر العلماء و الاعاظم (قدس اللّٰهاسرارهم)لتعريفها وجوها كثيرة و نكتفى بذكر ما هو العمدة منها:

١ ـ ان غير المحصورة ما يعسر عدّه

٢ ـ ما ذكره الشيخ الاعظم (قدّس سرّه)من ان الشبهة غير المحصورة ما كان احتمال التكليف فى كل واحد من الاطراف موهوماً لكثرة الاطراف

٣ ـ ان الشبهة غير المحصورة ما يعسر موافقتها القطعية

۴ ـ ان الميزان فى كون الشبهة غير محصورة هو الصدق العرفى، فما صدق عليه عرفا انه غير محصور يترتب عليه حكمه و يختلف ذلك باختلاف الموارد.

۵ ـ ما اختار المحقق النائني (قدّس سرّه) من ان الميزان فى كون الشبهة غير المحصورة عدم تمكن المكلف عادة من المخالفة القطعية بارتكاب جميع الاطراف.

و اورد الامام الخوئى (قدّس سرّه) على جميع الوجوه و استنتج: فتحصل انه لم يظهر لنا معنى محصلا مضبوطاً للشبهة غير المحصورة حتى نتكلم فى حكمها.

فلا فرق فى تنجيز العلم الاجمالى بين كثرة الاطراف و قلتها. نعم ربما تكون كثرة الاطراف ملازمة لطرو بعض العناوين المانعة عن تنجيز

العلم الاجمالی، کالعسر و الحرج و الخروج عن محل الابتلاء و نحو ذلک.

الفرق بين الطلب و الارادة

انّ کلا من الطلب و الارادة علی قسمين:

الاول: الطلب الحقيقی و الارادة الحقيقية ای الصفة النفسانية القائمة بالنفس التی يحمل عليها الطلب و الارادة بالحمل الشايع الصناعی

الثانی: الطلب الانشائی و الارادة الانشائية ای المنشأء بالصيغة الذی لايحمل عليه الطلب و الارادة بهذا الحمل مطلقا بل يحمل عليه مقيّداً بالانشائی

أن المحقق الخراسانی (قدس سره) قائل باتحاد الارادة الحقيقية مع الطلب الحقيقی و اتحاد الارادة الانشائية مع الطلب الانشائی و هذا نصّ عبارته فی الکفاية: فاعلم ان الحق کما عليه اهله، وفاقاً للمعتزلة، و خلافا للاشاعرة هو اتحاد الطلب و الارادة بمعنی ان لفظيها موضوعان بازاء مفهوم واحد، و ما بازاء احدهما فی الخارج يکون بازاء الآخر، و الطلب المنشأ بلفظه او بغيره عين الارادة الانشائية. و بالجملة هما متحدان مفهوما و انشاءاً و خارجاً الخ

و اختلاف الطلب و الارادة فی انصراف الاول الی الانشائی و انصراف الثانی الی الحقيقی

و اورد علی ما افاده المحقق الخراسانی من اتحاد الطلب و الارادة

السیدنا الخوئی (قدس سره)بان الارادة، بواقعها الموضوعی من الصفات النفسانیة، و من مقولة الکیف القائم بالنفس و اما الطلب من الافعال الاختیاریة الصادرة عن الانسان بالارادة و الاختیار، حیث أنه عبارة عن التصدی نحو تحصیل شيء فی الخارج. و من هنا لایقال طالب الضالة، او طالب العلم الّا لمن تصدی خار جالتحصیلهما، و اما من اشتاق الیهما فحسب و اراد فلا یصدق علیه ذلک، و لذا لایقال طالب المال او طالب الدنیا لمن اشتاق و ارادهما فی افق النفس، ما لم یظهر فی الخارج بقول او فعل.

و افاد آیة اللّه العظمی البروجردی (قدس سره)فی مقام الفرق بینهما بأنّ الارادة صفة قائمت باالنفس و الطلب بمعنی البعث و التحریک سواء کان قولیّاً او فعلیّاً فالطلب مبرزٌ و مظهرٌ للارادة لاأنّه عینها[1]

الفرق بین الوجوه و الاقوال

الوجوه لایستلزم القائل و الاقوال یستلزم القائل. اذا کان فی المسئلة اقوال لایمکن ان لایکون لها قائل و لکن یمکن ان یکون فی المسئلة وجوه و لم یلتزم بها احد

---

۱ - سیری کامل در اصول فقه ج ۳

اقسام الضد

قد يطلق الضد و يراد منه الترک و يسمّى بالضد العام نحو صلّ اى لا تترک الصلاة

و قد يراد منه احد الاضداد الخاصة بعينه و يسمّى بالضد الخاص نحو صلّ اى لا تأكل مثلاً

و ثالثة يراد منه احد الاضداد الوجودية لا بعينه كالاكل و الشرب و النوم للصلاة.

المراد من التقابل بين المطلق و المقيد

اذا كان الاطلاق مأخوذا فى الموضوع له كما نسب ذلک الى المشهور، فيكون التقابل من قبيل تقابل التضاد، لأنّ كلا منهما على ذلک امر وجودى يمتنع اجتماعه مع الاخر فى موضوع واحد و اذا كان الاطلاق اى خارجا عن الموضوع له كما ذهب اليه سلطان العلماء و من تبعه من المحققين المتأخرين (قدس سرهم) فلا محالة يكون الاطلاق امراً عدميّاً اى عدم التقييد فيما من شأنه التقييد، فيكون التقابل بينهما من باب تقابل العدم و الملكة و اذا استحالت الملكة استحال عدمها بما هو عدم ملكة.

و الحق ما ذهب اليه سلطان العلماء بل قيل ان نسبة القول الاول الى المشهور مشكوک فيها، لانّ المراد من العدم عدم الخاص اعنى به

العدم الذى اخذ معه قابلية موصوفه للاتصاف بوجود ما اضيف اليه العدم كالعمى بالاضافة الى الحيوان.

و أمّا الامام الخوئى(قدّس سرّه)فقد فصّل بين مقامى الاثبات و الثبوت و هذا نصّ تقريراته:[1]

اما فى مقام الاثبات فلا ينبغى الشک فى أنّ التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكة و ذلک لان الاطلاق فى هذا المقام عبارة عن عدم التقييد بالاضافة الى ما هو قابل له و هذا بخلاف التقييد، فانه امر وجودى و عبارة عن خصوصية زائدة فى الموضوع او المتعلق.

و اما فى مقام الثبوت فالصحيح، ان المقابلة بينهما مقابلة الضدين لا العدم و الملكة و ذلک لان الاطلاق فى هذا المقام عبارة عن رفض القيود و الخصوصيات و لحاظ عدم دخل شيء منها فى الموضوع او المتعلق، و التقييد عبارة عن لحاظ دخل خصوصية من الخصوصيات فى الموضوع او المتعلق و من الطبيعى ان كل من الاطلاق و التقييد بهذا المعنى امر وجودى.

المراد من الترتب

اذا قدّم المكلف فعل المهم العبادى على الاهم (كتقديم المندوب على الواجب و تقديم الواجب الموسع على المضيق و تقديم الواجب

---

١ - المحاضرات

التخييرى على التعييني) فاذا قلنا بالنهى عن الضد و أن النهى يقتضى الفساد، او قلنا بتوقف صحة العبادة على الأمر بها كما هو المعروف عن الشيخ صاحب الجواهر(قدّس سرّه)(و ان كان الحق خلافه)[1] فان اعماله هذه كلها باطلة و لا يستحق عليها ثوابا.

تصدى جماعة من الاعلام كاالمحقق الثانى، و كاشف الغطاء، و سيد الاساطين الميرزا الكبير الشيرازى و الميرزا النائينى(قدس سرهم) و غيرهم خلافالجماعة آخرين كشيخنا الاعظم(قدّس سرّه) و جمع ممّن تأخر عنه بتصحيح العبادة فى المهم بنحو الترتب بانه لا مانع عقلا من ان يكون الامر بالمهم فعليّاً عند عصيان الأمر بالأهم لان اطلاق الأمر بالأهمّ باقٍ على حاله و الأمر بالمهمّ يقيّد بصورة عصيان الاهم و تركه. فيرجع النزاع فى الترتب الى انّ تقييد المهمّ بذلک مع بقاء اطلاق الأهم هل يوجب رفع غائلة التمانع و المطاردة، و التكليف بالمحال و خروج الأمر بالضدين عن العرضيّة الى الطوليّة ام لا؟ فالقائلون با الترتب يقولون: الامر بالضد المهم مترتب على عصيانِ الأمر بالأهم و متأخر عنه، و فى طوله لا فى عرضه.

المحقق الخراسانى(قدّس سرّه) قائل باستحالة الترتب حتى لو كان الامر بالمهم فى طول الأمر بالأهم لان ما هو ملاک استحالة طلب الضدين فى عرض واحد آت فى طلبهما فى هذه الصورة ايضا فى مرحلة المتأخرة اى اتيان الصلاة مع عصيان الأزالة و فى هذه المرتبةلم يسقط الامر بالاهم بل

---

۱ - لانه يكفى فى عبادية العبادة اتيان الفعل مضافا الى المولى.

هو باق بحاله فيلزم اجتماع الضدين فى مرتبة واحـدة كـما افـاد بـعض الاعاظم.

و لكن هذه الدعوى عند القائل بالترتب غير تام لان المحال هـو الجمع بين الضدين (بان يكون مطلوب المولى الجمع بينهما فى آن واحد) لا الأمر بهما فى آن واحد و ان لم يستلزم الجمع بينهما.

و قال المحقق الاصفهانى (قدّس سرّه) فى امكان الترتب ما هـذا نـصّ عبارته: و التحقيق الحقيق بالتصديق فى تجويز الترتب هو: ان الأمـر بـا لاضافة الى متعلقه من قبيل المقتضى با لاضافة الى مقتضاه، فاذا كـان المقتضيان المتنافيان فى التأثير لا على تقدير، و الغرض من كل مـنهما فعلية مقتضاه عند انقياد المكلّف له، فلا محالة يستحيل تأثير هما و فعلية مقتضا هما و ان كان المكلّف فى كمال الانقياد.

و اذا كان المقتضيان مترتّبين ـ بأن كان احد المقتضيين لا اقتضاء له الّا عند عدم تأثير الآخر ـ فلا مانع من فعلية مقتضى الأمر المترتّب، و حيث إن فعلية أصل اقتضاء المترتب منوطة بعدم تأثير المترتّب عليه، فلا محالة يستحيل ما نعيته عن تأثير الأمر المترتب عليه. اذما كان اقتضاؤه منوطاً بعدم فعلية مقتضى سبب من الاسباب يستحيل ان يزا حمه فى التأثير، و لا مزاحمة بين المقتضيين الّا من حيث التأثير، و الّا فذوات المقتضيات بما هى لاتزاحم بينها.[1]

---

١ - نهاية الدراية ج ٢ ص: ٢٤١

کلام الشیخ الاعظم(قدس سره)فی تقریراته[1] و فوائد الاصول متناقض کما ذکر المحقق النائینی (قدس سره) و هذا نصّ عبارة تقریراته:

و من الغریب: ما صدر عن الشیخ (قدس سره) حیث انّه فی الضّدین الّذین یکون احدهما اهمّ ینکر الترّتّب غایة الانکار و لکن فی مبحث التعادل و التراجیح التزم بالتّرتب من الجانبین عند التّساوی و فقد المرجّح،حیث قال فی ذلک المقام، فی ذیل قوله: «فنقول و باللّه المستعان قد یقال بل قیل: ان الاصل فی المتعارضین عدم حجیّة احدهما» ما لفظه: لکن لمّا کان امتثال التکلیف بالعمل بکلّ منهما کسائر التکالیف الشرعیة و العرفیة مشروطا بالقدرة، و المفروض انّ کلامنهما مقدور فی حال ترک الآخر و غیر مقدور مع ایجاد الآخر، یجوز ترکه و لایعاقب علیه، فوجوب الأخذ باحدهما نتیجة ادلّة وجوب الأمتثال و العمل بکلّ منهما بعد تقیید وجوب الأمتثال بالقدرة. و هذا ممّا یحکم به بدیهة العقل، کما فی کلّ واجبین اجتمعا علی المکلف و لا مانع من تعیین کل منهما علی المکلف بمقتضی دلیله الّا تعیین الآخر علیه کذلک[2] و هذا کماتری صریح فی انّ التخییر فی الواجبین المتزاحمین انما هو من نتیجة اشتراط کلّ منهما بالقدرة علیه و تحقق القدرة فی حال ترک الآخر، فیجب کل منهما عند ترک الآخر فیلزم التّرتّب من الجانبین مع انه (قدس سره)انکره من جانب واحد. و لیت شعری انّ ضمّ ترتب الی ترتب آخر کیف یوجب تصحیحه.[3]

---

۱ – مطارح الانظار من مباحث مقدمة الواجب

۲ – فرائد الاصول، مباحث التعادل و التراجیح.　　۳ – فوائد الاصول ج ۲

اقسام الترتب

أنّ ترتب احد الخطا بين على الآخر يتصور على وجوه:

الاول: ترتّبه على عدم موضوع الخطاب الآخر، كترتب خطاب التيمم على فقدان الماء او عدم التمكن من استعماله

الثاني: ترتّبه على عدم فعلية الآخر، كترتب وجوب الخمس في الربح على عدم فعلية خطاب أداء الدين خصوصاً اذا كان للمؤنة ـ فانّ خطابه اذا صار فعليّاً ارتفع به موضوع وجوب الخمس ـ و هو فاضل المؤنة ـ فوجوب الخمس منوط بعدم فعلية خطاب أداء الدين،لان فعليته بنفسها رافعة لفاضل المؤنة.

الثالث:ترتبه على عدم امتثال الخطاب الآخر لاعلى عدم فعليته، بأن كان امتثال أحدهما رافعاً لموضوع الخطاب الآخر كالدين السابق على عام الربح فانّ نفس الخطاب بأدائه لايرفع فاضل المؤنة الذى هو موضوع وجوب الخمس بل الرافع له هو: امتثاله بصرف الربح فى ادائه، فيتوقف موضوع وجوب الخمس على عصيان خطاب الاداء، فيجتمع خطابان فعليّان بادائه، و باخراج خمس الربح.

الرابع: ترتب احد الخطا بين على عصيان الخطاب الآخر ـ مع بقاء موضوعه و ملاكه ـ اذا امتثل الخطاب الاوّل، كترتب وجوب الصلاة على عصيان خطاب الازالة مع بقاء موضوعها، و ملاكها اذا امتثل خطاب الازالة.

و هذا الوجه الرابع هو الترتب المبحوث عنه فى المقام و الثلاثة المتقدمة اجنبية عنه لعدم اجتماع الخطا بين الفعليين فى هـذه الوجـوه الثلاثة.

الفرق بين التخصيص و التّخصّص

التخصيص: هو اخراج بعض الافراد عن تحت الحكـم مـع حـفظ فرديته و مصداقيته و بعبارت اخرى: اخراج بعض افراد المـوضوع عـن الحكم من دون تصرف لا فى عقد الوضع و لا فى عقد الحمل. كما اذا قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم العالم الفاسق .

و التخصص: هو خروج بعض الافراد عن تحت الدليل موضوعا. و بعبارت اخرى: خروج موضوع احد الدليلين عن موضوع الآخر بالوجدان كخروج الجهال عن تحت قوله: اكرم العلماء

الفرق بين التخصيص و النسخ

ان التخصيص و النسخ و ان اشتركا من جهة ان كل واحد منهما قد يوجب تخصيص الحكم ببعض ما تناوله اللفظ لغة غير انهما يفترقان من وجوه:

الاول: ان التخصيص يبيّن ان ما خرج عن العموم لم يكن المتكلم قد اراد بلفظه الدالة عليه بخلاف النسخ.

الثانی: ان النسخ لا یکون فی نفس الامر الّا بخطاب من الشارع بخلاف التخصیص فانه یجوز با الادلة العقلیة و السمعیة.

الثالث: ان الناسخ لابدان یکون متراخیا عن المنسوخ بخلاف المخصص فانه یجوز ان یکون متقدما او متأخرا.

الرابع: ان التخصیص لا یخرج العام عن الاحتجاج به مطلقا فی مستقبل الزمان فانه یبقی معمولا به فیما عدا صورة التخصیص بخلاف النسخ فانه قد یخرج الدلیل المنسوخ حکمه عن العمل به فی مستقبل الزمان بالکلیة.

الخامس: انه یجوز نسخ شریعة بشریعة و لا یجوز تخصیص شریعة بالاخری.

الفرق بین النسخ و البداء

النسخ بیان أجل الحکم و انتهاء امده بمعنی اقتضت الحکمة اخفاء أمد الحکم فی بدو الأمر مع انه بحسب الواقع له امد و غایة و من المعلوم ان اخفاء امد الحکم لیس بکذب و لا شبه کذب.

البداء فی التکوینیات: ابداء ما اخفاه فی بدو الأمر فهو تعالی یخبر عن وقوع امر معلق علی امر غیر واقع او علی عدم امر واقع کما اذا اخبر عن موت شخص معلق موته علی عدم التصدق و قد اخفی التعلیق علیه

حين الاخبار و لم يبيّن انه يتصدق و لا يموت و ذلک لحکمة مقتضية كالتنبيه على خواص الصدقة و شدة تأثيرها فى دفع البلاء و نحو ذلک من المصالح.

الفرق بين التخصيص و الحكومة

ان التخصيص كما ذكرنا عبارة عن اخراج بعض افراد الموضوع عن الحكم من دون تصرّف لا فى عقد الوضع و لا فى عقد الحمل. بان لايكون احد الدليلين ناظرا لفظا الى حال الآخر و شار حاله.

و امّا الحكومة: فهى ما اذا كان أحد الدليلين ناظرا الى الدليل الآخر و شار حاله بحيث لو لا دليل المحكوم لكان دليل الحاكم لغواً، لا فرق فى تصرف الحاكم فى المحكوم بين أن يكون بنحو التضييق و التخصيص كما اذا قال: اكرم العلماء ثم قال: لا وجوب لاكرام العالم الفاسق او بنحوالتوسعة و التعميم كما اذا قال: اكرم العلماء ثم قال: ولد العالم عالم او بنحو التغيير و التبديل كما اذا قال: لا تجالس الفقراء ثم قال: ليس الفقير من لا مال له بل الفقير من لا دين له فالأوّل يسمّى حكومة مخصّصة و الثانى يسمّى حكومة معمّمة و ينبغى تسمية الثالث بالحكومة المغيّرة و قال صاحب عناية الاصول [1] لم أر من تعرّضها ـ القسم الثالث ـ الى الآن. فالفرق بين الحكومة و التخصيص بعد اشتراكهما فى عدم ارتفاع

---

١ – شرح الكفاية لآية اللّه السيد فيروز آبادى (قدّس سرّه)

الموضوع وجداناً ان الدليل الحاكم يوجب التصرف فى عقد الوضع او فى عقد الحمل فيترتب عليه رفع الحكم و هذا بخلاف التخصيص فانه يوجب ارتفاع الحكم عن الموضوع من دون تصرّف اصلاً.

اقسام الحكومة

الاول: الدليل الحاكم قد يكون ناظراً الى عقد الوضع كقوله (ع) «لا ربا بين الوالد و الولد» فانه شارح للدليل الدال على حرمة الربا، اذلو لم يرد دليل على حرمة الربا لكان الحكم بعدم الربا بين الوالد و الولد لغوا و ناظر الى ان المراد من دليل الحرمة غير الربا بين الوالد و الولد، فيكون نافيا للحكم بلسان نفى الموضوع.

الثاني: و قد يكون ناظراً الى عقد الحمل كما فى قوله (ع) «لاضرر و لاضرار فى الاسلام» و قوله تعالى: «ما جعل عليكم فى الدين من حرج» و غيرهما من ادلة نفى الاحكام الضررية و الحرجية فانها حاكمة على الادلة المثبتة للتكاليف بعمومها حتى فى موارد الضرر و الحرج و شارحة لها بأن المراد ثبوت هذه التكاليف فى غير موارد الضرر و الحرج.

الثالث: ان يكون احدا لدليلين رافعاً لموضوع الحكم فى الدليل الآخر ـ و إن لم يكن بمدلوله اللفظى شارحاله ـ كحكومة الامارات على الاصول الشرعية: من البرائة و الاستصحاب و قاعدة الفراغ و غيرها من الاصول الجارية فى الشبهات الحكمية او الموضوعية، فان ادلة

الامارات لا تكون ناظرة الى ادلة الاصول و شارحة لها، بحيث لو لم تكن الاصول مجعولة لكان جعل الامارات لغوا و لكن الامارة تكون موجبة لارتفاع موضوع الاصل بالتعبد الشرعي و لاتنافي بينهما ليدخل في التعارض.

الفرق بين التّخصّص و الورود

كلا من الورود و التّخصّص خروج الشي بالدليل عن موضوع دليل آخر خروجا حقيقيا و لكن الفرق ان الخروج في التخصص خروج بالتكوين بلا عناية التعبد من الشارع كخروج الجاهل عن موضوع دليل «اكرم العلماء» و اما في الورود فان الخروج من الموضوع بنفس التعبد من الشارع كما في موارد قيام الدليل الشرعي بالنسبة الى الاصول العقلية: كالبرائة و الاشتغال و التخيير، فان موضوع حكم العقل فيها: عدم البيان و احتمال الضرر و التحيّر في مقام العمل و بعد قيام الحجة الشرعية لا يبقى عدم البيان و احتمال الضرر و التّحيّر. فالتّخصّص خروج الشي موضوعا بالوجدان والورود خروج الشي موضوعاً با التعبد.

المراد من التعارض

التعارض هو تنافى الدليلين او الادلة بحسب الدلالة و مقام الاثبات على وجه التناقض او التضاد حقيقة او عرضا[۱]

و قال بعض الاعاظم (قدس سره)التعارض لغة: من العرض و هو ذومعان عديدة و الظاهران المعنى الملحوظ من بينها فى هذه الصناعة هو العرض بمعنى جعل الشيء حذاء الشيء الآخر و فى قباله و اصطلاحا ان التعارض: هو التنافى بين المدلولين ذاتا بلحاظ مرحلة الفعلية المجعولة التى هى مرحلة متأخرة عن المرحلة التى يتعرض لها الدليل [۲]

لقد نسب الشيخ الانصارى (قدس سره)الى المشهور تعريف التعارض بانه: تنافى مدلولى الدليلين على وجه التناقض او التضاد. و الاول: كما اذا دل احد هما على وجوب شى و الآخر على عدم وجوبه و الثانى: كما اذا دل احدهما على وجوب شى و الآخر على حرمته.

المراد من التزاحم

التزاحم قد يطلق على تزاحم الملاكات كما اذا كان فى فعلٍ جهة مصلحة تقتضى ايجابه وجهة مفسدة تقتضى تحريمه و الأمر فى هذا

---

۱ - كفاية الاصول ج ۲

۲ - تعارض الادلة الشرعية من تقريرات الشهيد الصدر(قدس سره)

التزاحم بيد المولى و ليس للعبد الّا الامتثال و حيث انه ليس للمكلف دخل فى هذا التزاحم فلا تترتب عليه ثمرة فهو خارج عن محل البحث و قد يطلق التزاحم على تزاحم الاحكام فى مقام الامتثال بان توجه الى المكلف تكليفان: يكون امتثال أحدهما متوقفاً على مخالفة الآخر لعجزه عن امتثال كليهما كما اذا توقف انقاذ الغريق على التصرف فى الارض المغصوبة او كان هناک غريقان لا يقدر المكلف الا على انقاذ أحدهما. و هذا التزاحم هو المقصود بالبحث هنا.[1]

الفرق بين التعارض و التزاحم

ان الميزان فى تعارض الدليلين تكاذ بهما و تنا فيهما فى مقام الجعل و التشريع مع قطع النظر عن مرحلة الفعلية و الامتثال بان يستحيل جعلهما و تشريعهما لاستلزامه التعبد بالضدين او النقيضين فى مورد واحد و التنافى بين المتزاحمين انما هو فى مقام الفعلية و الامتثال لعجز المكلف عن امتثال كلا التكليفين فى زمان واحد حيث ان له قدرة واحدة فاما ان يعملها فى هذا او يعملها فى ذاک كما ذكرنا. و بعبارت اخرى: ثبوت مدلول احد الدليلين فى باب التعارض يوجب انتفاء مدلول الآخر فى مقام الجعل بخلاف التزاحم فان ثبوت احدهما يوجب انتفاء موضوع الآخر. و الفرق الثانى بينهما على بعض المبانى: ان المصلحة و الملاک فى باب التعارض فى احد الدليلين و اما فى باب التزاحم فى كليهما.

---

١ - مصباح الاصول ج ٣

مرجحات باب التعارض

ان المستفاد من الاخبار ان المرجحات المنصوصة ثلاثة:

الاول: الشهرة اى الشهرة فى الرواية فان اجماع المحققين قائم على الترجيح بها و قد دلت عليه مقبولة عمر بن حنظلة (فان المجمع عليه لاريب فيه) و المقصود من المجمع عليه المشهور بدليل فهم السائل ذلك اذ عقبه بالسؤال: فان كان الخبران عنكما مشهورين. و قال الامام الخوئى (قدس سره): ان المراد من المجمع عليه الخبر الذى اجمع الاصحاب على صدوره من المعصومين (عليهم السلام) فالمراد به الخبر المعلوم صدوره من المعصوم (عليه السلام) فلا تكون الشهرة من المرجحات.

الثانى: موافقة الكتاب و السنة

الثالث: مخالفة العامة

و اضاف بعض العلماء على هذه المرجحات الثلاثة الترجيح بالاحدث تاريخاً و الترجيح بصفات الراوى.

و المرجحات المذكورة ترجع الى ثلاث نواح: موافقة المشهور و صفات الراوى من المرجحات الصدورى و مخالفة العامة من المرجحات الجهتى و موافقة الكتاب و السنة من المرجحات المضمونى.

مرجحات باب التزاحم

ان المرجحات فى باب التزاح تنتهى كلها الى أهمية احد الحكمين عند الشارع فالا هم عنده هو الارجح فى التقديم و لما كانت الاهمية تختلف جهتها و منشأها فلابد من بيان تلك الجهات:

الاولى: ان يكون أحد الواجبين لا بدل له مع كون الواجب الآخر المزاحم له البدل فما لا بدل له يقدم على الآخر.

الثانية: ان يكون احد الواجبين مضيّقاً او فوريا و الآخر يكون موسّعاً فيقدم الاول على الثانى لاهميته عليه.

الثالثة: ان يكون احد الواجبين صاحب الوقت المختص (كالصلاة اليومية فى آخر وقتها) دونه الآخر (كالصلاة الآيات فى ضيق وقتها)

الرابعة: كون احد الواجبين غير مشروط بالقدرة شرعاً (كحفظ النفس المحترمة من الهلاک) فيقدم على واجب مشروط بها شرعاً.

المراد من القدرة الشرعية ما يكون ملاكه متوقفا على القدرة ففى صورة العجز ليس له ملاک اصلا كالوضوء بخلاف حفظ النفس المحترمة فان ملاكه غير متوفق على القدرة[١] و قيل المراد من القدرة الشرعية هى القدرة المأخوذة فى لسان الدليل شرطا للوجوب كالحج المشروط وجوبه بالاستطاعة.[٢]

---

١ - مصباح الاصول ج ٢

٢ - اصول الفقه ج ٢

الخامسة: كون احد الواجبين سابقا على الآخر من حيث الزمان كما اذا نذر احد صوم يوم الخميس و يوم الجمعة.

السادسة: احد الواجبين اولى من الآخر عند الشارع من غير تلك الجهات المتقدمة. و الاولية تعرف اما من الادلة و اما من مناسبة الحكم للموضوع و اما من معرفة ملاكات الاحكام بتوسط الادلة السمعية. كحقوق الناس والدماء و الفروج و اركان العبادة.

لحن الخطاب و فحوى الخطاب و دليل الخطاب

و يعبّر عن مفهوم الموافقة بلحن الخطاب و دليل الخطاب و يعبّر عن مفهوم المخالفة بفحوى الخطاب: توضيح ذلک: اذا قلت لايجب اكرام فسّاق العلماء مثلاً يستفاد منه ثلاثةامور احدها:عدم وجوب اكرام فساقهم و يقال له المنطوق لان موضوع الحكم قد نطق به ثانيها: وجوب اكرام عدول العلماء و يقال له مفهوم المخالفة لانه مخالف لحكم المنطوق و يقال له دليل الخطاب ايضا لانه مدلول الخطاب.

ثالثها: عدم وجوب اكرام فسّاق الجهال و يقال له مفهوم الموافقة لان حكم المذكور موافق لحكم غير المذكور و يقال له فحوى الخطاب ايضا لان الفحوى ما يفهم من الكلام بسبيل القطع و يقال له لحن الخطاب ايضاً لان اللحن هو صرف الكلام عن طريقه الذى يجرى عليه كصرف

الكلام من التصريح الى التلويح و التعريض كالمقام.[۱] و ذكر المحقق المظفر(قدس سره): ان لحن الخطاب هو ان تدل قرينة عقليةعلى حذف لفظ نحو (اسئل القرية)

الفرق بين المبادى التصورية و التصديقية

المبادى على قسمين المبادى التصورية: كتصور الموضوع و تصور اجزاء الموضوع و تصور جزئيات الموضوع

المبادى التصديقية: ما يعبّر عنها بمقدمات الاستدلال و بعبارت اخرى المبادى التصورية: هى التى توجب معرفة الموضوع او المحمول و اما المبادى التصديقية فهى: الادلة توجب التصديق بثبوت المحمولات لموضوعاتها.

و قال بعض الحكماء: المبادى التصورية هى الحدود و الرسوم، و التصديقية هى القضايا المؤلّفة منها الأقيسة و غيرها (من الاستقراء و التمثيل).[۲]

---

۱ – معالم الاصول و شرحه من الاستاذ الاعتمادى.

۲ – شرح المنظومة ـ قسم المنطق ـ لآية ا.. ـ حسن زاده الآملى.

اقسام الدلالة:من الاقتضاء و التنبيه و الاشارة

۱ـ دلالة الاقتضاء: هي ان تكون الدلالة مقصودة للمتكلم بحسب العرف، و يتوقف صدق الكلام او صحته عقلا او شرعاً او لغة او عادة عليها. الامثلة باالترتيب: لاضرر و لا ضرار في الاسلام، و اسأل القرية، اعتق عبدک عنّي على الف و نحن بما عندنا و انت بما عندک راض و الرأى مختلف

۲ ـ دلالة التنبيه: و هي ان تكون الدلالة مقصودة للمتكلم بحسب العرف من غير ان يتوقف صدق الكلام او صحته عليها. كذكر الشي و ارادة لازمه العقلي او العرفي.

۳ ـ دلالة الاشارة: و هي الا تكون الدلالة مقصودة بالقصد الاستعمالي بحسب العرف، لكن مدلولها لازم لمدلول الكلام لزوما غير بيّن او لزوماً بيّناً بالمعنى الاعم سواء استنبط المدلول من كلام واحد ام من كلا مين. كدلالة الايتين على اقلّ الحمل و هما آية:«و حمله و فصاله ثلاثون شهرا.»[1] و آية:«و الوالدات يرضعن اولا دهن حولين كاملين.»[2] و بعبارت اخرى: الدلالة اما ان يكون مقصودة للمتكلم او لا و الثاني هو دلالة الاشارة و الاول اما لايتوقف عليه صدق الكلام و لا صحته فهو دلالة التنبيه و الايماء او يتوقف عليه صدق الكلام فقط او

---

۱ - الأحقاف ۴۶: ۱۵ ۲ - البقرة ۲:۲۳۳

صحته عقلا او صحته شرعا فظهر ان دلالة الاشارة و التنبيه و الاقتضاء كلها من اقسام الدلالة الالتزامية

الفرق بين المعنى و المفهوم و المدلول

انّ ما استفيد من اللفظ باعتبارانه فهم منه يسمّى مفهوماً و باعتبارانه قصد منه يسمّى معنى و باعتباران اللفظ دال يسمّى مدلولاً[١] فاالكل فى الحقيقة واحد و الفرق بالاعتبار. ذكر فى الفرق بين المعنى و المفهوم فى حاشية شرح الانموذج ما هذا نصّه: ان المفهوم هو الصور الذهنية سواء وضع بازائها الفاظ اولا و المعنى هو الصور الذهنية التى وضع بازائها الفاظ[٢] و افاد المحقق النائينى (قدّس سرّه) فى هذا المقام و هذا نصّ عبارته: ان المعنى يطلق على نفس المعانى المجردة فى العقل التى جرد عنها جميع مايلازمها من المادة و لوازمها فزيد الخارجى الذى يجرد عنه جميع ما يلازمه يعبّر عنه بالمعنى سواء وضع له لفظ ام لا استعمل فيه اللفظ ام لا. و اما المفهوم او المدلول فيطلقان عليه باعتبار انفهامه من اللفظ او دلالة اللفظ عليه[٣] و اورد عليه تلميذه المحقق السيدنا الخوئى (قدّس سرّه) فى حاشية الكتاب: بان اطلاق لفظ المعنى على شيء انما هو باعتبار

---

١ - الحاشية لملا عبدالله.

٢ - جامع المقدمات ص ٢٢٠

٣ - اجود التقريرات ج ١ ص ١٣

كونه مقصودا و الّا فلمدركات المجردة فى العقل مع قطع النظر عن استعمال الالفاظ فيها لاتتصف بكونها معانى كما لا تتصف بانها مفاهيم او مداليل.

الفرق بين الارادة التكوينية و التشريعية

ان تقسيم الارادة الى التكوينيّة و التشريعية باعتبار تعلق الاولى بفعل المريد بنفسه بلا تخلل ارادة غيره فى صدوره كما فى ارادة اللّه تعالى خلق العالم و ارادة الانسان شرب الماء و اكل الغذاء و امّا ارادة اللّه تعالى محال ان تنفک عن المراد و اما ارادة غيره يجوز ان تنفک عن المراد لاجل الموانع و تعلّق الثانية بفعل الغير اعنى المراد منه بمعنى ارادة صدور الفعل عن غيره بارادته و اختياره كما فى ارادة اللّه تعالى صدور العبادات من عباده باختيارهم و ارادتهم و ارادة العباد بصدور الفعل عن بعضهم الآخر عن ارادة و اختيار

توضيحه: ان فعل الغير اذا كان ذا فائدة عائدة الى الشخص، فينبعث ـ من الشوق الى تلک الفائدة ـ شوق الى فعل الغير بملاحظة ترتّب تلک الفائدة العائدة اليه و حيث انّ فعل الغير ـ بما هو فعل اختيارى له ـ ليس بلا واسطة مقدور اللشخص، بل بتبع البعث و التحريک اليه لحصول الداعى للغير فلا محالة ينبعث للشخص شوق الى ما يوجب حصول فعل الغير اختيارا و هو تحريكه الى الفعل فاالارادة التشريعية: هى الشوق المتعلق بفعل الغير اختيارا.

الفرق بين الارادة التكوينية و التشريعية للّه تعالى

ان للّه تعالى ارادتين: تكوينية و تشريعية:

اما الاولى: فهى عبارة عن العلم بالنظام على النحو التام: و هذه الارادة تتعلق بذوات الماهيات و تفيض عليها الوجود الذى هو منبع كل خير و شرف و لا تتخلف الارادة التكوينية عن المراد

اما الثانية: فهى عبارة عن العلم بوجود المصلحة فى فعل العبد اذا صدر عنه بالارادة و الاختيار و من المعلوم ان هذه الارادة التشريعية قد تتخلف عن المراد.

الفرق بين الهداية التكوينية و التشريعية

الهداية التكوينية: هى اعطاء كل مستحق ما يستحقه على ما هو مفاد قوله تعالى: اعطى كل شى خلقه[1] و هى يحصل بامرين: حفظ الكمال الموجود و طلب الكمال المفقود.

الهداية التشريعية: هى انزال الكتب و ارسال الرسل و نصب الاوصياء و ايجاد سائر و سائل التبليغ و الارشاد و هى المرادة بقوله

---

١ - طه ٢٠: ٥٠

تعالى: انّا هديناه السبيل اما شاكرا و اما كفوراً[1]

الفرق بين الجبر و الاكراه

الجبر يكون من حامل لايمكن التفصّى منه نوعاًمثل السلطان و الاكراه يكون من حامل يمكن التفصّى منه نوعاًكالزوجة و الاب و الام.[2]

الفرق بين الشرط الاصولى و النحوى

الشرط الاصولى: هو تعليق الشيء بشيء بحيث يلزم من عدمه العدم كتعليق الحج بالاستطاعة

الشرط النحوى: ما ذكر تلو حرف الشرط و ان لم يلزم من عدمه العدم نحو ان كان هذا انسانا كان حيوانا فلا يلزم من عدم الانسان عدم الحيوان.

الفرق بين المتواطى المنطقى و الاصولى

المتواطى الاصولى: هو ما تساوى ظهوره فى افراده بان لا ينصرف الى بعضها كالنقطة

المتواطى المنطقى: هو ما تساوى صدقه فى افراده بان لايتفاوت

---

۱ - الانسان ۷۶: ۳ ۲ - شرح الشهيدى فى المكاسب ص ۲۵۸

افراده في العلية و المعلولية و الشدة و الضعف و غير ذلک كالانسان. و النسبة بينهما عموم من وجه فكل المتواطي الاصولى متواط عند المنطقى و ليس باالعكس كالانسان فأنّ له ظهور الى بعض افراده كالرجل و الانثى دون الخنثى فلا يكون متواطيّاً عند الاصولى.

الفرق بين المشكک الاصولى و المنطقى

المشكک الاصولى: ما تفاوت ظهوره اللفظى على افراده كاالوجود و الانسان

المشكک المنطقى: ما تفاوت افراده بالعلية و المعلولية (كالوجود فان احد افراده الواجب تعالى يكون علة لسائر افراده) او الشدة و الضعف كالبياض مثلاً، و النسبة بينهما ايضا عموم من وجه فكل مشكک عند المنطقى مشكک عند الاصولى و ليس باالعكس.

الفرق بين البرائة العقلية و الشرعية

البرائة ان اخذت من الكتاب و السنة و الاجماع تسمّى برائة شرعية و موضوعها عد العلم ـ رفع ما لا يعلمون ـ

و ان اخذت من العقل تسمّى عقلية و موضوعها عدم البيان.

الفرق بين الاحتياط العقلي و الشرعي

المراد من الاول: حكم العقل بلزوم اتيان فعل يحتمل الضرر الاخروى فى تركه و لزوم ترک فعل يحتمل الضرر الاخروى فى فعله. و موضوعه: عدم المؤمن و احتمال العقاب. و المراد من الثانى: حكم الشارع بلزوم اتيان ما احتمل وجوبه و ترک ما احتمل حرمته. و موضوعه: الشک فى المكلف به مع العلم باصل التكليف. و اما اصالة التخيير فهى عقلية لا الشرعية و الاستصحاب شرعى لا العقلى.

الفرق بين اصالة العدم و البرائة

ان اصالة العدم تجرى فى الاحكام و الموضوعات و اصالة البرائة تجرى فى الاحكام فقط.

الفرق بين اصالة الاباحة و البرائة

ان اصالة الاباحة تطلق على البرائة الشرعية غالبا و البرائة المطلقة تطلق على البرائة العقلية.

الفرق بين الماهية المهملة و اللا بشرط القسمي

الماهية تارتا تلاحظ بما هى هى يعنى أن النظر مقصور الى ذاتها و ذاتياتها و لم يلحظ معها شي زائد و تسمّى هذه الماهية بالماهية المهملة نظراً الى عدم ملاحظة شي من الخصوصيات المتعيّنة معها فتكون مهملة بالاضافة الى جميع تلك الخصوصيات حتى خصوصية عنوان كونها مقسماً للاقسام الثلاثة و تارتا يلاحظ معها شيء خارج عن مقام ذاتها و ذاتياتها باعتبار انها مقسم للاقسام الثلاثة و تسمّى هذه الماهية بالماهية لابشرط القسمى و على هذا فالملاحظة الاولى مباينة للملاحظة الثانية و تكون قسيمة لها و لايعقل ان يكون قسيم الشيء مقسماله خلافا للمحقق الخراسانى و بعض الفلاسفة بأنّهما اصطلاحان لمعنى واحد.

الفرق بين لابشرط المقسمي و لا بشرط القسمي

اللا بشرط المقسمى: عبارة عن الماهية التى تكون مقسما للاعتبارات الثلاثة اى لا بشرط شيء من الاعتبارات الثلاثة كجواز السلام على المؤمن مطلقا بالقياس الى العدالة مثلاً أى لابشرط وجودها و لا بشرط عدمها.

و اما لا بشرط القسمى: عبارة عن الماهية التى اذا لو حظت الى ما

هو خارج عن ذاتها لا تكون مشروطة بوجوده و لا بعدمه كوجوب الصلاة

على الانسان باعتبار كونه حرّا.

و حاصل الفرق بينهما ان الماهية فى القسمى مقيّدة باللابشرطية و فى المقسمى غير مقيّدة بها.

مقدمات دليل الانسداد

إنّ دليل الانسداد يتألف من مقدمات اربع اذا تمت يترتب عليها حكم العقل بلزوم العمل بما قام عليه الظن فى الاحكام

المقدمة الاولى: دعوى انسداد باب العلم و العلمى فى معظم ابواب الفقه فى عصورنا المتأخرة عن عصر أئمتنا عليهم السلام.

المقدمة الثانية: لا يجوز اهمال امتثال الاحكام الواقعية المعلومة اجمالا.

المقدمة الثالثة: انّه اذا وجب التعرض لا متثالها فليس امتثالها بالطرق الشرعية المقرّرة للجاهل، من الاخذ بالاحتياط الموجب للعلم الاجمالى بالامتثال او الاخذ فى كلّ مسألة بالأصل المتّبع شرعاً فى نفس تلك المسألة مع قطع النظر عن ملاحظتها منضمّة الى غيرها من المجهولات او الاخذ بفتوى العالم بتلك المسئلة و تقليده فيها.

المقدمة الرابعة: انّه اذا بطل الرجوع فى الامتثال الى الطرق الشرعية المذكورة لعدم الوجوب فى بعضها و عدم الجواز فى الآخر، و

المفروض عدم سقوط الامتثال بمقتضى المقدمة الثانية، تعيّن بحكم العقل المستقل الرجوع الى امتثال الظنّی و الموافقة الظنّية للواقع و لا يجوز العدول عنه الى الموافقة الوهميّة[۱] و اضاف بعض العلماء مقدمة خامسة و هی: أنّ ترجيح المرجوح ـ الشک و الوهم ـ على الراجح قبيح.

الفرق بين انسداد الكبير و الصغير

انسداد الكبير: هو انسداد باب العلم فی جميع الاحكام من جهة السنة و غيرها.

انسداد الصغير: هو انسداد باب العلم باالسنة مع انفتاح باب العلم بالطرق الاخرى

و قال بعض الاعاظم من الاساتيذ فی وجه الفرق بينهما: ان استفادة الحكم الشرعی من الخبر يتوقف على امور ۱ـ العلم بصدور الخبر ۲ـ العلم بجهة الصدور ۳ـ كون الخبر ظاهراً فی المعنى المنطبق عليه ۴ـ حجية الظهور فأن سدّ العلم بجميع هذه الامور فيسمّى انسداد الكبير و الّا يسمّى انسداد الصغير.

---

۱ - الرسائل للشيخ الاعظم (قدّس سرّه)

اقسام القياس

القياس: هو اثبات حكم فی محل بعلة لثبوته فی محل آخر بتلك العلة.

القياس ينقسم بحسب مادته و صورته الى اقسام كثيرة نذكر فی مباحث المنطقية انشاء اللّه تعالى و ما يذكر من القياس فی الاصول تقسيمه الى منصوص العلة و مستنبط العلة و قياس الاولوية توضيح ذلك: فان فهم من النص ان العلة عامة على وجه لا اختصاص لها بالاصل فلا شك فی ان الحكم يكون عاما شاملا للفرع كما اذا ورد: حرم الخمر لانه مسكر فيفهم منه حرمة النبيذ لانه مسكر ايضاً و اما اذا لم يفهم منه ذلك و نستنبط منه الحكم فی الفرع من جهة العلة المشتركة كما اذا ورد الخمر حرام و نستنبط علة الحرمة بانه مسكر و نحكم بحرمة النبيذ لوجود الاسكار فيه ايضا و يسمّى القسم الاول بمنصوص العلة و الثانی بمستنبط العلة و اما القياس الاولوية كمفهوم الموافقة و فحوى الخطاب نحو قوله تعالى: «فلا تقل لهما افٍ.»[۱] الدال بالاولوية على النهي عن الشتم و الضرب و نحوهما

تسمية منصوص العلة و قياس الاولوية باالقياس من باب التسامح و المجاز و فی الحقيقة هما داخلان تحت الظواهر و تكون حجيّتهما من هذه الجهة

---

۱ - الاسراء ۱۷: ۲۳

الفرق بين قياس الاولوية و مفهوم الموافقة

انّ بعض العلماء كالمحقق المظفر(قدس سره)صرّح بان قياس الاولوية هو نفسه الذى يسمّى مفهوم الموافقة و يسمّى فحوى الخطاب و ذكر بعض آخر بانهما متمايزان عن الآخر لان قياس الاولوية هو: اجراء حكم الاصل على الفرع باالاولوية و باالمناط بان يكون مناط الحكم فى الفرع اشدّ و اقوى من الاصل و المفهوم الموافقة هو: اجراء حكم الاصل على الفرع بدليل لفظى يدل على حكم الاصل كقوله تعالى:«فلا تقل لهما افّ.»

الفرق بين قياس الشبهى و الاولى

ان كان وجه الشبه فى المشبه به اقوى نحو زيد كاالاسد فهو قياس شبهى و ان كان وجه الشبه فى المشبّه اقوى نحو اسد كذيد فهو قياس اولوى

المراد من الاصل المثبت

الاصل المثبت فى اصطلاح الاصوليين: هو استصحاب الموضوع لاثبات اللوازم العقلية و العادية باعتبار ترتب الآثار الشرعية عليها كاستصحاب الحيات لاثبات النمو و الانبات (من اللوازم العادية) و

التنفس و التّحيّز (من اللوازم العقلية)

المشهور عند المتأخرين عدم حجية الاصل المثبت لانّ معنى عدم نقض اليقين و المضيّ عليه هو ترتيب آثار اليقين السابق الثابتة بواسطته للمتيقن و وجوب ترتيب تلك الآثار من جانب الشارع لا يعقل الّا فى الآثار الشرعية المجعولة من الشارع لذلک الشى لانها قابلة للجعل دون غيرها من الآثار العقلية و العادية.

و قيل إنّ مفاد اخبار الباب تنزيل المستصحب بلحاظ مطلق ماله من الاثر الشرعى و لو بواسطة اللازم العادى او العقلى او الملزوم او الملازم (كاستصحاب حرمة تزويج المرئة لاثبات وجوب نفقتها فأنّهما لازمان لملزوم ثالث و هو حيات الزوج) فيكون الاصل المثبت حجة.

انّ الشيخ الاعظم (قدّس سرّه) فصّل بين حجية مثبتات الامارات و الاصول و ان مثبتات الامارات حجة دون الاصول و حيث جعل الاستصحاب من الاصول لم يلتزم بحجية مثبتاته كما صرّح بذلک مرارا فى الرسائل و نذكر ما صرّح فى هذه المقام: و من هنا يعلم انه لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظن لم يكن مناص عن الالتزام بالاصول المثبتة لعدم انفكاک الظن با لملزوم عن الظن باللازم شرعيّاً كان اى اللازم او غيره الّا ان يقال ان الظن الحاصل من الحالة السابقة حجة فى لوازمه الشرعية دون غيرها[1] و صرّح فى موضع آخر هذا نصّه: و قد عرفت أنّ الاستصحاب ان قلنا به من باب الظنّ النوعيّ كما هو ظاهر اكثر

---

١ - الرسائل ج ٢ ص ٣٢٢ طبع البيروت.

القدماء، فهو كاحدى الأمارات الاجتهادية يثبت به كل موضوع يكون نظير المستصحب فى جواز العمل فيه بالظنّ الاستصحابّى و اما على المختار من اعتباره من باب الاخبار فلا يثبت به ما عدا الآثار الشرعية المترتّبة على نفس المستصحب[1] و فى الخاتمة استثنى الشيخ الاعظم (قدّس سرّه) من عدم حجية الاصل المثبت ما اذا كانت الواسطة خفيّة بحيث يعد الاثر اثرالذى الواسطة فى نظر العرف ـ و ان كان فى الواقع اثراً للواسطة ـ كما فى استصحاب عدم الحاجب فان صحة الغسل و رفع الحدث و إن كان فى الحقيقة اثرا لوصول الماء الى البشرة، الّا انه بعد صبّ الماء على البدن يعدّ اثراً لعدم الحاجب عرفاً.

و زاد صاحب الكفاية موردا آخر لاعتبار الاصل المثبت [2] و هو ما اذا كانت الواسطة بنحو لا يمكن التفكيك بينها و بين ذى الواسطة فى التعبد عرفا، فتكون بينهما الملازمة فى التعبد عرفاً، كما أن بينهما الملازمة بحسب الوجود واقعا، او كانت الواسطة بنحو يصحّ انتساب اثرها الى ذى الواسطة، كما يصحّ انتسابه الى نفس الواسطة، لوضوح الملازمة بينهما. و مثلّ له فى‌ها مش الرسائل بالعلة و المعلول تارتا و با لمتضائفين اخرى بدعوى ان التفكيك بين العلة و المعلول فى التعبد مما لا يمكن عرفا و كذا التفكيك بين المتضائفين.

---

١ - الرسائل ج ٢ ص ٣٢٦ طبع البيروت

٢ - الكفاية ج ٢ ص ٣٢٧

و اورد عليهما الامام الخوئى (قدّس سرّه) كما ذكر فى تقريراته [1] بان ما ذكره الشيخ من الاستثناء ليس هذا استثناءً من عدم حجية الأصل المثبت، لكون الاثر حينئذ اثرا لنفس المستصحب لا للازمه و ان كان العرف معترفا بأن المستظهر منها ان الأثر اثر للواسطة ـ كما هو الصحيح ـ فان رفع الحدث و صحة الغسل من آثار تحقق الغسل لامن آثار عدم الحاجب عند صبّ الماء فذا الاستثناء مما لايرجع الى محصل.

و ان ما ذكره صاحب الكفاية صحيح من حيث الكبرى فانه لو ثبت الملازمة فى التعبد فى مورد فلا اشكال فى الاخذ بها الّا ان الاشكال فى الصغرى، لعدم ثبوت هذه الملازمة في مورد من الموارد و اما ما ذكره من المتضايفين خارج عن محل الكلام اذا الكلام فيما اذا كان الملزوم مورداً للتعبد و متعلقا لليقين و الشک و المتضايفان کلاهما مورد للتعبد الاستصحابى.

و امّا ما ذكره من العلة و المعلول فان كان مراده من العلة هى العلة التامة ففيه ما ذكرناه فى المتضائفين من الخروج عن محل الكلام لعدم امكان اليقين بالعلة التامة بلايقين بمعلولها. و ان كان مراده العلة الناقصة ففيه أنه لاملازمة بين التّعبّد بالعلة الناقصة و التعبد بالمعلول عرفا فلا معنى للاستثناء و الّا يلزم ان لا يكون لعدم حجية الأصل المثبت مورد، فانتج مما ذكره فى المقام عدم حجية الأصل المثبت مطلقا.

---

۱ - مصباح الاصول ج ۳

المراد من العقل

العقل هو الجوهر المجرد عن المادة ذاتا و فعلاً [١] و بعبارت اخرى هو قدرة التفكر و ادراک الکليات و من فُقِدَ فقد خرج عن موضوع الاوامر و النواهى . و فى لسان الروايات کما روى عن الصادق (عليه السـلام) «العقل ما عبد به الرحمن و اکتسب به الجنان» [٢]

المراد من الدليل العقلى

کل حکم للعقل يوجب القطع باالحکم الشرعى. و بعبارت ثانية هو: کل قضية عقلية يتوصل بها الى العلم القطعى باالحکم الشرعى.

الفرق بين العقل النظرى و العملى

المراد من العقل النظرى: هو ادراک ما ينبعى ان يُـعْلَم أى ادراک الامور التى لها واقع. و المراد من العقل العملى: هو ادراک ما ينبغى ان يعمل اى حکمه بان هذا الفعل ينبغى فعله او لا ينبغى فعله.

---

١ - بداية الحکمة ٢ - الکافى ج ١ کتاب العقل و الجهل

الفرق بين الشبهة البدوية و غيرها

المراد من الشبهة البدوية هو ما يكون المشتبه غير مقارن باالعلم الاجمالی و مقابلها ما يكون مقرونا باالعلم الاجمالی.

المراد من الشبهة الكثير فی الكثير

المراد منها ما اذا كانت اطراف الشبهة فی نفسها كثيرة و كان المعلوم بالاجمال فی البين ايضاً كثيراً، كما لو فرض كون اطراف الشبهة الفاً و المعلوم بينها مائة: فهل يكون العلم الاجمالی فی مثل ذلک الفرض منجزا ام لا؟

و التحقيق انه يختلف الحال باختلاف المسالک فی عدم تنجيز العلم الاجمالی فی الشبهة غير المحصورة، فعلى مسلک الشيخ (قدس سره) من ان الملاک فی عدم التنجيز كون احتمال التكليف موهوماً لا يعتنى به العقلاء كان العلم الاجمالی فی مفروض المثال منجزاً لان احتمال التكليف فی كل واحد من الاطراف من قبيل تردد الواحد فی العشرة، و مثله لا يعد موهوماً كما هو ظاهر.

و أما على مسلک المحقق النائنی (قدس سره) من ان الوجه فی عدم التنجيز عدم الحرمة المخالفة القطعية، لعدم التمكن منها و وجوب الموافقة القطعية متفرع عليها (قد ذكرنا فی محله عدم الملازمة بين

الوجوب الموافقة القطعية و حرمة المخالفة القطعية بل بينهما عموم من وجه)، فلابد من الالتزام بعدم التنجيز فى المقام ايضاً، فان المخالفة القطعية لا تتحقق إلّا بارتكاب جميع الاطراف، و هو متعذر أو متعسر عادة فلا تجب الموافقة القطعية ايضاً، فلا يكون العلم الاجمالى منجزاً لا محالة

و اما على مسلك الآخوند صاحب الكفاية[1] من تنجيز العلم الاجمالى مطلقا حتى فى الشبهة غير المحصورة فلابدّ من التنجيز هنا ايضاً.

---

١ - لقد اشار شيخنا الاستاذ سماحة آية اللّه الوحيد الخراسانى (مدظله العالى) فى خلال درسه الى وجه تسمية صاحب الكفاية بالآخوند: ان الفاضل الاردكانى كان مشغولا فى الدريس فى كربلاء و الشيخ الاعظم الانصارى يدرّس فى النجف و المحقق الخراسانى يحضر فى بحث الشيخ كان يوما اتى بكربلا و حضر فى مجلس الفاضل الاردكانى و كان بحثه فى الاستصحاب كما كان بحث الشيخ ايضاً فى الاستصحاب لقد افاد الفاضل الاردكانى مطالبا مخالفا لنظرية الشيخ و المحقق الخراسانى دفع عن نظرية استاذه و اورد اشكالا تا عديدة على نظرية الفاضل و استمر الرد و الجواب حتى قال الفاضل الاردكانى: الآخوند كافٍ (آخوند بس است) ثم صار بعد ذلك ملقباً بالآخوند، و بعد ان رجع من كربلاء ذكرما افاده الفاضل لاستاذه وتجدد النظر فى ذاك المسئلة.

الفرق بين الاقل و الاكثر الاستقلاليين و الارتباطيين

دوران الامر بين الاقل و الاكثر الاستقلاليين هو ان ما يتميّز به الاكثر على الاقل من الزيادة على تقدير وجوبه يكون واجبا مستقلا عن وجوب الاقل كما اذا علم المكلف بانه مدين لغيره بدرهم او بدرهمين و بعبارت اخرى: و لو تعلق الحكم فى الواقع باالاكثر لكان اتيان الاقل كافيا و مجزيا بالنسبة الى الاقل

و الاقل و الاكثر الارتباطيان هو ان يكون هناک وجوباً واحداً له امتثال واحد و عصيان واحد و هو إما متعلق بالاقل او بالاكثر، كما اذا علم المكلف بوجوب الصلاة و تردّدت الصلاة عنده بين تسعة اجزاء و عشرة.

أمّا القسم الاول فلاشک فى وجوب الاقل لانه منجز بالعلم و وجوب الزائد مشكوک بشک بدوى فتجرى عنه البرائة عقلا و شرعاً او شرعاً فقط على الخلاف بين المسلكين.

و اما القسم الثانى ففيه مباحث طويلة لامجال لذكرها فليراجع فى المطولات.

دوران الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين

إنّهم اختلفوا فى كون المقام مجرى البرائة أو الاحتياط، فقد ذهب الشيخ الاعظم (قدس سره) الى البرائة و انه يكفى الاتيان بالاقل للخروج

عن عهدة التكليف، و ذلک لان التكليف بالاقل متيقن على كلا التقديرين: تقدير وجوب الأقل، و تقدير وجوب الأكثر فيجب الاتيان به. اما التكليف بالاكثر فهو مشكوک فيه لانه لا يعلم وجوبه فهو مجرى البرائة، فالعلم الاجمالى المتعلق باحدهما منحل الى يقين تفصيلى هو اليقين بالاقل و شک بدوى بالنسبة الى الاكثر

و المحقق الخراسانى (قدّس سرّه) ذهب الى وجوب الاكثر و قال: و الحق ان العلم الاجمالى بثبوت التكليف بينهما ايضاً يوجب الاحتياط عقلا باتيان الاكثر لتنجزه به حيث تعلق بثبوته فعلا.

و اجاب عن انحلال العلم الاجمالى لاستلزامه الانحلال المحال اذ وجوب الاقل على كل تقدير متوقف على تنجز التكليف مطلقا، فلو سبّب وجوب الاقل على كل تقدير انحلال العلم لزم عدم وجوب الاقل على كل تقدير و هو خلف. اذ معنى الانحلال عدم وجوب الاكثر، و عدم وجوب الاكثر ملازم لعدم تنجز التكليف على كلا التقديرين و هو خلف.

و ذكر دليلا ثانيا لوجوب الاحتياط فى المقام بان الاحكام الشرعية تابعة للملاكات فى متعلقاتها من المصالح و المفاسد، على ما هو الحق من مذهب العدلية، و حيث انه يجب تحصيل غرض المولى بحكم العقل فلا مناص من الاحتياط و الاتيان بالاكثر، اذ لا يعلم بحصول الفرض عند الاقتصار بالأقل لاحتمال دخل الاكثر فى حصوله.

و الامام الخوئى (قدّس سرّه) ايّد كلام الشيخ (قدّس سرّه) و قال: فتلخص مما ذكرناه عدم صحة التفكيک بين البرائة العقلية و النقلية فى المقام

فلابد من القول بجريان البرائة عقلا و نقلا، كما اختاره شيخنا الانـصارى (ره) و هو الصحيح على ما تقدم بيانه.[١]

و لا يخفى ان ما ذكرناه من الاختلاف بين الشيخ و الخـراسـانى (قدس سرهما) من الاحتياط و البرائة فى الاكثر بحسب حكم العقل و اما بحسب النقل فصاحب الكفاية ايضا قائل باالبرائة النقلية كما صرّح فـى الكفاية: و اما النقل فالظاهر ان عموم حديث الرفع قاض برفع جزئية ما شكّ فى جزئيته، فبمثله يرتفع الاجمال و التردد عما تردد امره بين الاقل و الاكثر.

اقسام المقدمة الداخلية: من الشرط و السبب و المعدّ و المانع

الاول: الشرط و هو ما يلزم من عدمه عدم المشروط و لا يلزم من وجوده و جود المشروط كالطهارة الى الصلاة

الثاني: السبب و هو ما يلزم من و جوده و جود المسـبب و مـن عدمه عدم المسبب لذاته كاالصيغة بالنسبة الى العتق وكالشمس للنهار

الثالث: المعدّ و هو ما يلزم من مجموع و جوده و عدمه الوجـود كالذهاب بالنسبة الى الكون فى مكان مخصوص فان ايجاد الخـطوة و اعدامها موجب للوصول الى مكان معيّن

---

١ - مصباح الاصول ج ٢ ص: ٤٤١

الرابع: المانع و هو ما يلزم من و جوده العدم و لا يلزم من عدمه الوجود كاستدبار القبلة بالنسبة الى الصلاة.

الفرق بين مقدمة الوجود و الوجوب

مقدمة الوجود: هى ما يتوقف عليها وجود الواجب بعد فرض عدم تقييد الوجوب بها كالوضوء بالنسبة الى الصلاة و السفر بالنسبة الى الحج

مقدمة الوجوب: هى ما يتوقف عليها نفس الوجوب دون الوجود كما فى تملّك النصاب وقت انعقاد الحبّة و لكن لا يجب اخراج الزكاة الّا يوم التصفية. و كالبلوغ و العقل و القدرة بالنسبة الى جميع الواجبات.

يجب على المكلف تحصيل المقدمات الوجودية فى الخارج لاجل توصل الى ذى المقدمة بخلاف المقدمات الوجوبية فلايجب على المكلف تحصيلها.

و النسبة بينهما عموم و خصوص من وجه لتصادقهما فى القدرة و التمكن و افتراقهما فى تملك النصاب و الطهارة.

اقسام السببية

سببية الامارة تتصور على اقسام ثلاثة:

الاول: ما هو المنسوب الى الاشاعرة من انه ليس فى الواقع حكم مع قطع نظر عن قيام الامارة، بل يكون قيامها سبباً لحدوث مصلحة

موجبة لجعل الحكم على طبق الامارة

الثاني: ما نسب الى المعتزله و هو ان يكون قيام الامـارة سـبباً لكون الحكم الواقعى بالفعل هو المؤدى، و ذلک لان قيام الامارة يوجب احداث مصلحة او مفسدة فى متعلقه بمعنى ان قيام الامارة من قبيل طرو العناوين الثانوية كالحرج و الضرر موجبة لحدوث مصلحة فى المؤدى اقوى من مصلحة الواقع.

الثالث: ما نسب الى بعض الامامية و هو ان يكون قيام الامارة سبباً لاحداث المصلحة فى السلوک على طبق الامارة و تطبيق العـمل عـلى مؤداها مع بقاء الواقع على ما هو عليه بمعنى، فى السلوک عـلى طـبق الامارة يتدارک بها ما يفوت من مصلحة الواقع على تقدير مخالفتها له كما قال الشيخ الاعظم (قدس سره)

وجه بطلان التصويب:

انّ التصويب عند الاشاعرة مستلزم للدور المحال عقلا و ذلک لان قيام الامارة على حكم من الاحكام يتوقف على ثبوت هذا الحكـم قـبل تعلقهابه و مقتضى القول بالتصويب هو ثبوت الحكم بـنفس الامـارة و بالنتيجة تكون الامارة موقوفة على ثبوت الحكم و ثبوت الحكم موقوف عليها و هذا دور واضح. هذا مضافاً الى كونه مخالفا للاجماع و الروايات الدالة على اشتراک الاحكام بين العالم و الجاهل.

و التصويب عند المعتزلة و ان كان امرا معقولا بحسب مقام الثبوت

إلّا انّ الادلة لا تساعد على ذلک لان الاجماع و الروايات يدلان على اشتراک الاحکام بين العالم و الجاهل و ان الواقع لا يتغيّر عما هو عليه بقيام الامارة.

الفرق بين الحيثية التعليلية و التقييديه:

الحيثية التعليلية تكون فيما كان العمل تمام الموضوع و هذه الحيثية تبيّن علة الحكم فقط نحو اكرم زيدا لكونه عالماً و لا تكرم الفاسق و نحو الماء اذا تغير تنجس.

و الحيثية التقييدية هى تكون تمام الموضوع نحو صلّ و لا تغصب لان الحكم لم يتعلق لذات العمل بل تعلق باالعمل بوصف كونه صلاتاً و غصباً و كذا اذا ورد فى لسان الدليل: الماء المتغيّر متنجسٌ.

اقسام الشهرة:

ان الشهرة على ثلاثة اقسام: الاول الشهرة فى الرواية بمعنى كثرة الناقلين لها سواء عملوا بها ام لا.

الثانى: الشهرة العملية بمعنى عمل المشهور برواية و استنادهم اليها فى مقام الافتاء.

الثالث: الشهرة الفتوائية بمعنى افتاء المشهور بحكم من الاحكام من دون ان يعلم مستند فتوا هم نظير الافتاء با تمام الصلاة و افطار الصيام

فی سفر الصید للتجارة و ازدیاد المال مع عدم وجود روایة بذلک فیما بایدینا و ان مقتضی القواعد و الاطلاق هو التلازم بین الصلاة و الصیام فی القصر و الاتمام.

و ذکر المحقق المظفر(قدس سره)الشهرة فی اصول الفقه تختلف مع ما ذکرنا یسیراً قال: ان الشهرة لغة تتضمن معنی ذیوع الشی و وضوحه. و فی اصطلاح اهل الحدیث یقال علی خبر کثر راویه علی وجه لا یبلغ حد التواتر و فی اصطلاح الفقها، عبارة عما لا یبلغ درجة الاجماع من الاقوال فی المسئلة الفقهیة. و هذا علی قسمین:

الاول: (الشهرة فی الروایة) و هی عبارة عن شیوع نقل الخبر من عدة رواة علی وجه لا یبلغ حد التواتر

الثانی: (الشهرة فی الفتوی) و هی عبارة عن شیوع الفتوی عند الفقهاء بحکم شرعی، و ذلک بان یکثر المفتون علی وجه لا تبلغ الشهرة درجة القطع الموجب للقطع بقول المعصوم. و هذه الشهرة فی الفتوی علی قسمین من جهة وقوع البحث عنها و النزاع فیها:

الاول: ان یعلم فیها ان مستندها خبر خاص موجود بین ایدینا و تسمّی حینئذ (الشهرة العملیة)

الثانی ـ الّا یعلم فیها ان مستندها ای شيءٍ هو سواء کان هناک خبر علی طبق الشهرة و لکن لم یستند الیها المشهور او لم یعلم استنادهم الیه‌ام لم یکن خبر اصلا. و ینبغی ان تسمّی بـ(الشهرة الفتوائیة)

الشهرة الفتوائیة هی محل بحث الاعلام من جهة کونها من الظنون

الخاصة كخبر الواحد ام لا و من المعروف عن المحققين من علمائنا انهم لا يجرأون على مخالفة المشهور الا مع دليل قوى و مستند جلى يصرفهم عن المشهور.

اقسام التواتر:

التواتر على ثلاثة اقسام

الاول: التواتر اللفظى و هو اخبار جماعة كثيرة عن لفظ واحد بحيث يمتنع عادة خطائهم و تواطئهم على الكذب كنقل حديث الثقلين

الثاني: التواتر المعنوى هو نقل جماعة كثيرة معنا واحدا بالفاظ مختلفة كنقل شجاعة على بن ابيطالب (عليه السلام)

الثالث: التواتر الاجمالى و هو ان تكون الالفاظ و المعانى مختلفة و لكن نعلم اجمالا بصدور احدى الروايات عن المعصوم (عليه السلام)

اقسام الاجماع:

إنّ الاجماع بما هو اجماع لاقيمة علمية له عند الامامية ما لم يكشف عن قول المعصوم فاذا كشف على نحو القطع عن قوله فالحجة فى الحقيقة هو المنكشف (قول المعصوم) لا الكاشف فيدخل حينئذ فى السنة فلا يكون احد الادلة فى مقابل السنة بخلاف الاصوليين من اهل السنة حيث جعلوه فى مقابل الكتاب و السنة.

الاجماع بحسب الطرق التى يكشف عن قول المعصوم ينقسم الى اقسام

الاول: (الاجماع الدخولى) بمعنى ان يعلم بدخول الامام فى ضمن المجمعين على سبيل القطع من دون ان يعرف بشخصه من بينهم و طريقه الحس و هى الطريقة المعروفة عند قدماء الاصحاب التى اختارها السيد المرتضى (قدس السره)

الثاني: (الاجماع اللطفى) و طريقه قاعدة اللطف و هى ان يسكتشف عقلا رأى المعصوم من اتفاق من عداه من العلماء الموجودين فى عصره خاصة او فى العصور المتأخرة مع عدم ردع من قبله. و هذه الطريقة هى التى اختارها الشيخ الطوسى (قدّس سرّه) و من تبعه.

الثالث: (الاجماع الحدسى) و هو ان يقطع بكون ما اتفق عليه الفقهاء الامامية و صل اليهم من رئيسهم و اما مهم يدابيد. و طريقية الحدس بقول المعصوم من اتفاق الفقهاء الامامية مع كثرة اختلافهم فى اكثر المسائل و قد ذهب الى هذه الطريقية اكثر المتأخرين.

الرابع: (الاجماع التقريرى) و هو ان يتحقق الاجماع بمرأى و مسمع من المعصوم، مع امكان ردعهم ببيان الحق لهم و لو بالقاء الخلاف بينهم.[1] فالاجماع انما يكون حجة اذا كشف كشفا قطعيّاً عن قول المعصوم من ايّ سبب كان و على اية طريقة حصل فليس من الضرورى ان نفرض حصوله من طريقة مخصوصة من هذه الطرق او نحوها. هذا كله من اقسام

---

۱ - اصول الفقه ج ۲ بتصرف.

الفرق بين الاجماع المحصل و المنقول

المراد من الاول ما يحصّله الفقيه بنفسه بتتبع اقوال اهل الفتوى و المراد من الثانی ما لم يحصله الفقيه بنفسه و انما ينقله له من حصّله من الفقهاء سواء كان النقل له بواسطة ام بوسائط.

الفرق بين الاجماع القولى و العملى

الاجماع القولی: هو اتفاق ارباب الفتوى على الفتوى بحكم فرعی او اصولی. و طريق احرازه المراجعة الى كتبهم و رسائلهم.

الاجماع العملی: عبارة عن عمل المجتهدين فی المسئلة الاصولية بحيث يستندون اليها فی مقام الاستنباط و يعتمدون عليها عند الفتوى.

تعريف الاستصحاب

قال الشيخ الاعظم (قدس سره): ان الاستصحاب فی اللغة بمعنى اخذ الشی مصاحبا و منه: استصحاب اجزاء ما لا يؤكل لحمه فی الصلاة. و عند الاصوليين عرّف بتعاريف، اسدها و اخصرها:«ابقاء ما كان» و قال المحقق الخراسانی (قدس سره)فی تعريفه: «هو الحكم ببقاء حكم او موضوع ذی حكم

شکّ فی بقائه.»

و ذکر الامام الخوئی (قدّس سرّه)للاستصحاب ثلاث تعریفات

الاول: اذا کان الاستصحاب من الامارات المفیدة للظن النـوعی فالصحیح فی تعریفه ان یقال: ان الاستصحاب: کون الحکم متیقناً فی الآن السابق مشکوک البقاء فی الآن اللاحق.

الثانی: اذا کان الاستصحاب من الامارات المفیدة للظن الشخصی فالصحیح ان یقال فی تعریفه: ان الاستصحاب هو الظن ببقاء حکم یقینی الحصول فی الآن السابق مشکوک البقاء فی الآن اللاحق.

الثالث: اذا کان الاستصحاب من الاصول فالصحیح فی تعریفه ان یقال: ان الاستصحاب هو حکم الشارع ببقاء الیقین فی ظرف الشک مـن حیث الجری العملی.[۱]

هل الاستصحاب امارة او اصل؟

یظهر من القدماء انـه مـعدود عـندهم مـن الامـارات کـالقیاس اذلامستند لهم علیه الّا حکم العقل. ان الشیخ الانصاری (قدّس سرّه) فرّق فـی الاستصحاب بین ان یکون مبناه الاخـبار فـیکون اصـلا عـملیّاً مـضرو بالشاک فی وعاء الجهل و الحیرة کاصالة البرائة و قاعدة الحل و قاعدة الطهارة و بین ان یکون مبناه حکم العقل فیکون امارة ظنّیة کخبر الواحد و

۱ - مصباح الاصول ج ۳

ظواهر الكلام. قال ما لفظه في الرسائل: إنّ عد الاستصحاب من الاحكام الظاهرية الثابتة للشي بوصف كونه مشكوك الحكم نظير اصل البرائة و قاعدة الاشتغال: مبنى على استفادته من الاخبار. و اما بناء على كونه من احكام العقل فهو دليل ظنّى اجتهادى نظير القياس و الاستقراء على القول بهما و حيث ان المختار عندنا هو الاول ذكرناه فى الاصول العملية المقررة للموضوعات بوصف كونها مشكوكة الحكم.

و ذكر بعض الاعاظم ان الاستصحاب من الامارات الظنية و الادلة الاجتهادية سواء استفدنا اعتباره من بناء العقلاء او من الاخبار او من كليهما جميعاً اذ لا اشكال فى أنّ الامارة هى عبارة عماله كشف و حكاية عن الواقع سواء كانت معتبرة عقلا كالامارات المفيدة للعلم او شرعاً كخبر الثقة و ظواهر الكلام و نحو هما او لا عقلا و لا شرعا كخبر الفاسق و خبر الصبى و نحو هما فان خبرهما من الامارات الظنية بلا كلام غير أنهما من الامارات الغير المعتبرة

كما لااشكال فى ان وجود الشى فى السابق هو مما له نحو كشف و حكاية عن البقاء و لو غالباً لا دائماً كشفاً ظنّياً لا علميّاً على وجه يعد انكاره من الجدل و العناد جدّاً و عليه فالاستصحاب المعتبر فيه اليقين بوجود الشى فى السابق يكون لا محالة من الامارات المفيدة للظن بالبقاء و لو نوعا كما هو الشأن فى ساير الامارات الظنية لا شخصاً فى كل مورد و فى كل مسألة.[1]

---

١ - عناية الاصول ج ٥

دوران الامر بين الامارة و الاستصحاب.

لا اشكال و لا خلاف فى عدم جريان الاستصحاب مع قيام الامارة على ارتفاع المتيقن بل يجب العمل بها. و انما الكلام فى وجه تقديم الامارة على الاستصحاب و انه من باب التخصيص او الورود او الحكومة؟ فذهب بعضهم الى انه من باب التخصيص لأنّ النسبة المتحققة بين الامارات و الاستصحاب هى النسبة بينها و بين جميع الاصول العملية، فلو عمل بالاصول لم يبق مورد للعمل بالامارات فيلزم الغائها، اذ من الواضح انه لا يوجد مورد من الموارد الّا و هو مجرى لأصل من الاصول العملية مع قطع النظر عن الامارة القائمة فيه.

و ذهب صاحب الكفاية و بعض من المحققين الى أنّ تقديم الامارات على الاصول من باب الورود لان ذكر اليقين فى قوله (ع): «و لكن تنقضه بيقين آخر» ليس من باب كونه صفة خاصة بل من باب كونه من مصاديق الحجة فهو بمنزلة ان يقال: انقضه بالحجة و انما ذكر خصوص اليقين لكونه أعلى افراد الحجة، لكون الحجية ذاتية له و غير مجعولة فخصوصية اليقين مما لا دخل له فى رفع اليد عن الحالة السابقة بل ترفع اليه عنها مع قيام الحجة على الارتفاع بلا فرق بين اليقين و غيره من الامارات المعتبرة، فموضوع الاستصحاب هو الشک فى البقاء مع عدم قيام الحجة على الارتفاع أو البقاء، فمع قيام الامارة ينتفى موضوع الاستصحاب. و الورود ليس الّا انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه.

و ذهب الامام الخوئی (قدّس سرّه) الی ان تقدیم الامارات علی الاستصحاب من باب الحکومة لا من باب التخصیص و الورود و هذا خلاصة ما استفدنا من تقریراته [1] ان التخصیص هو رفع الحکم عن الموضوع بلا تصرف فی الموضوع و ادلة الاستصحاب فی نفسها بعیدة عن التخصیص فان ظاهر قوله (ع): «لیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشک» ارجاع الحکم الی قضیة ارتکازیة، و هی عدم جواز رفع الید عن الامر المبرم بامر غیر مبرم و هذا آبٍ عن التخصیص، اذ مرجعه الی أنه فی مورد خاص یرفع الید عن الأمر المبرم بامر غیر مبرم و هو خلاف الارتکاز.

و ان الورود عبارة عن انتفاء الموضوع بالوجدان لنفس التعبد لا لثبوت المتعبد به ـ و ان کان ثبوته لا ینفک عن التعبد ـ إلّا أنّ ثبوته انما هو بالتعبد و اما نفس التعبد فهو ثابت بالوجدان لا بالتعبد و الّا یلزم التسلسل و تقدیم الامارات علی الاستصحاب لیس من باب الورود اذ بمجرد ثبوت التعبد بالامارة لایرتفع موضوع التعبد بالا ستصحاب لکونه الشک و هو باقٍ بعد قیام الامارة علی الفرض بل تقدیمها علیه إنّما هو من باب الحکومة التی مفادها عدم المنافات حقیقة بین الدلیل الحاکم و المحکوم علیه.

---

۱ - مصباح الاصول ج ۳

دوران الامر بين الاستصحاب و الاصول العملية.

اذا دار الامر بين الاستصحاب و الاصول العقلية كالبرائة العقلية و الاحتياط العقلى و التخيير العقلى فالظاهر ان تقديم الاستصحاب على الاصول العقلية من باب الورود لارتفاع موضوعها بالتعبد الاستصحابى، فان موضوع البرائة العقلية عدم البيان، و مع حكم الشارع بالبناء على الحالة السابقة يثبت البيان، و ينتفى موضوع حكم العقل من عدم البيان، و احتمال العقاب، و عدم الرجحان.

و اما فى صورة دوران الامر بين الاستصحاب و الاصول الشرعية كالبرائة الشرعية و الاحتياط الشرعى الظاهر ان الاستصحاب حاكم عليها كحكومة الامارات على الاستصحاب و وجهه يظهر مما تقدم.

اركان الاستصحاب:

ان هذه القاعدة تتقوّم بعدّة امور بحيث لو لم تكن إمّا لا تسمّى استصحابا او لاتكون مشمولة لا دلته. و نعبّر عن هذه الامور باركان الاستصحاب و هى سبعة امور

الاول: «اليقين السابق» اى اليقين بكون الشى سابقاً سواء كان حكماً شرعيا او موضوعا ذا حكم شرعى.

الثانى: «الشكّ اللاحق» و هذان الأمران مشتركان بين

الاستصحاب و قاعدة اليقين.

الثالث: «اجتماع اليقين و الشک فی زمان واحد» بمعنی ان یتفق فی آن واحد حصول اليقين و الشک و الّا تبدل اليقين بالشک و سری الشک اليه فلا يكون العمل باليقين ابقاء لما كان و لو قيل باعتبار هذه القاعدة فهی قاعدة أخری غير الاستصحاب و تسمّی بقاعدة اليقين و قد يطلق عليها الشک الساری.

الرابع: «وحدة متعلق اليقين و الشک» بمعنی انه يعتبر فی الاستصحاب اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة موضوعا كما يعتبر اتحاد هما محمولا.

الخامس: «سبق زمان المتيقن علی زمان المشكوک»

السادس: «فعلية الشک و اليقين»

السابع: «تعدد زمان المتيقن و المشكوک» و يعرف هذامما ذكرنا فی الامر الثالث فلا يكون هذا مقوّ ما مستقلاً.

اقسام الاستصحاب الكلی:

المستصحب قد يكون جزئياً و قد يكون كليّاً و جريان الاستصحاب فی الكلی لايتوقف علی القول بوجود الكلی الطبيعی فی الخارج، فان البحث عن وجود الكلی الطبيعی و عدمه بحث فلسفی، و الاحكام الشرعية مبتنيّة علی المفاهيم العرفية و لا اشكال فی وجود الكلی فی الخارج بنظر العرف.

ان اقسام استصحاب الكلی أربعة:

القسم الاول: ما اذا علمنا بتحقق الكلی فی ضمن فرد معين، ثـم شككنا فی بقاء هذا لفرد و ارتفاعه، فلا محالة نشک فی بـقاء الكـلی و ارتفاعه ايضاً كما اذا علمنا بوجود زيد فی الدار فنعلم بوجود انسان فيها ثم شككنا فی خروج زيد عنها فنشک فی بقاء الانسان فيها

القسم الثانی: ما اذا علمنا بوجود الكلی فی ضمن فرد مردد بـين متيقن الارتفاع و متيقن البقاء كما اذا علمنا بوجود انسان فـی الدار مـع الشک فی كونه زيدا او عمروا مع العلم بأنه لو كان زيدا لخرج يقيناً و لو كان عمروا فقد بقی يقيناً و مثاله فی الحكم الشرعی ما اذا رأينا رطـوبة مشتبهة بين البول و المنی فتوضأنا، فنعلم أنه لو كان الحدث الموجود هو الاصغر فقد ارتفع، و لو كان هو الاكبر فقد بقی

القسم الثالث: ما اذا علمنا بوجود الكلی فی ضمن فـرد مـعين و علمنا بارتفاع هذا الفرد لكن احتملنا وجود فرد آخر مقارن مع وجود فرد الاول أو مقارن مع ارتفاعه كما اذا علمنا بوجود زيد فـی الدار و عـلمنا بخروجه عنها و لكن احتملنا بقاء الانسان فی الدار لاحتمال دخول عمرو فيها و لو مقارنا مع خروجه عنها.

القسم الرابع: ما اذا علمنا بوجود فرد معين و علمنا بارتفاع هـذه الفرد و لكن علمنا بوجود فرد معنون بعنوان يحتمل انطباقه عـلی الفـرد الذی علمنا ارتفاعه، و يحتمل انطباقه علی فرد آخر،فـلو كـان العـنوان المذكور منطبقاً علی الفرد المرتفع، فقد ارتفع الكلی و ان كان منطبقا علی

غيره فالكلى باق. هذه هی أقسام استصحاب الكلى.

اما القسم الاول و الثانی فلا ینبغی الاشکال فی جریان الاستصحاب فیهما و ان استشکل بعضهم فی القسسم الثانی و لکنه غیر تام.

(اما القسم الثالث) فقد اختار الشیخ (قدس سره) التفصیل بین احتمال حدوث فرد آخر مقارن مع حدوث الفرد المعلوم و احتمال حدوثه مقارناً مع ارتفاع الفرد الاول فقال بجریان الاستصحاب فی الاول دون الثانی. و اجاب عنه الامام الخوئی (قدس سره)بان الصحیح عدم جریان الاستصحاب فی الصورتین، لان الکلی لا وجود له الّا فی ضمن الفرد، فالعلم بوجود فرد معین یوجب العلم بحدوث الکلی بنحو الانحصار ای یوجب العلم بوجود الکلی المتخصص بخصوصیة هذ الفرد و أمّا وجود الکلی المتخصص بخصوصیة فرد آخر، فلم یکن معلوما لنا، فما هو المعلوم لنا قد ارتفع یقیناً و ما هو محتمل للبقاء لم یکن معلوما لنا فلا یکون الشک متعلقاببقاء ما تعلق به الیقین، فلا یجری فیه الاستصحاب.

لقد استثنی الشیخ(قدس سره) صورة اخری من القسم الثالث، والتزم بجریان الاستصحاب فیها و هی ما یتسامح فیه العرف، فیعدون الفرد اللاحق مع الفرد السابق کالمستمر الواحد کما اذا کان الشخص فی مرتبة عالیة من العدالة، و شک فی تبدلها بالفسق أو بمرتبة نازلة من العدالة، فیجری الاستصحاب فی مطلق العدالة

و اجاب عنه الامام الخوئی (قدس سره) کما فی تقریراته[1] بان جریان الاستصحاب فی مثل هذا و ان کان لا اشکال فیه، الا انه لایصح عده من القسم الثالث من استصحاب الکلی، فانه بعد کون الفرد اللاحق هو الفرد السابق بنظر العرف و کون الشدة و الضعف من الحالات، یکون الاستصحاب من الاستصحاب الجاری فی الفرد، أو القسم الاول من استصحاب الکلی اذا کان الأثر له لاالخصوصیة الفرد.

و أمّا القسم الرابع فلا مانع من جریان الاستصحاب فیه لتمامیة ارکانه من الیقین و الشک و لکن قد یبتلی باالمعارض فیقع التعارض بینهما

الفرق بین الاستصحاب النعتی و المحمولی:

المراد من الاستصحاب النعتی ما کان مفاد اللیس الناقصة کاستصحاب عدم کون هذه المرئة قرشیة و المراد من الاستصحاب المحمولی ما کان مفادا للیس التامة کاستصحاب عدم القرشیة.

---

۱ - مصباح الاصول ج ۳

الفرق بين الاستصحاب التعليقى و التنجيزى:

ان الحكم تارتا يكون فعليّاً من جميع الجهات و اخرى يكون فعليا من بعض الجهات دون بعض و يعبّر عن الثانى بالحكم التعليقى مرة و بالحكم التقديرى اخرى كما يعبّر عن الاول بالحكم التنجيزى. و مثال الثانى كالتغير المأخوذ فى نجاسة الماء، فانه لا يعلم ان النجاسة دائرة مدار التغيّر حدوثا و بقاء او انهاباقية بعد زوال التغير ايضا لكونه علة لحدوثها.

و لا يخفى ان الكلام فى جريان الاستصحاب فى الحكم التعليقى انما هو بعد الفراغ من جريان الاستصحاب فى الاحكام الكلية و الّا كان البحث عن جريان الاستصحاب فى الاحكام التعليقية ساقطاً.

هل الاستصحاب يجرى فى الحكم التعليقى؟

و لا يخفى ان جريان الاستصحاب فى الحكم التعليفى و عدمه مبنى على أنّ القيود المأخوذة فى الحكم هل هى راجعة الى نفس الحكم و لا دخل لها بالموضوع او راجعة الى الموضوع ففى الصورة الاولى فلا مانع من جريان الاستصحاب فيها عند الشك فى بقاء الحكم و اما على تقدير القول برجوعها الى الموضوع فلا مجال بجريان الاستصحاب فيه لكون الموضوع حنيئذ مركبا و فعلية الحكم متوقفة على و جود موضوعه بتمام اجزائه و حيث ان الصحيح فى القيود هو كونها را جعة الى الموضوع

فلا مجال لجريان الاستصحاب فی المقام. خلافا لشيخ الاعظم (قدّس سرّه) حيث صرّح فی الرسائل بالجواز لتحقق الوجود التقديری لأنّ تحقق كل شی بحسبه.

عدم جريان الاستصحاب فی اطراف العلم الاجمالی

لقد التزم الاشيخ الاعظم (قدّس سرّه) بعدم الجريان فی مباحث الاستصحاب لا لاجل استلزامه المخالفة العملية بل من جهة لزوم المناقضة بين الصدر و الذيل فی قوله عليه السلام فی صحيحة زرارة: و لا تنقض اليقين ابداً بالشک و إنما تنقضه بيقين آخر[1] حيث منع عن نقض اليقين بالشک فی صدره و أمر بنقض اليقين فی ذيله فان الشک فی صدره و اليقين فی ذيله مطلقان فاطلاق الشک يشمل البدوی و المقرون بالعلم الاجمالی كما أن اطلاق اليقين يشمل اليقين الاجمالی و التفصيلی و هذا الاطلاقان لا يمكن التحفظ عليهما فی اطراف العلم الاجمالی لأن مقتضی اطلاق الصدر جريان الاستصحاب فی كلا الطرفين و مقتضی اطلاق الذيل عدم جريانه فی احدهما و بهذا تصبح الصحيحة مجملة و المانع الاثباتی و هو لزوم المناقضة بين الصدر و الذيل موجود

و وافقه المحقق النائنی (قدّس سرّه) علی هذا المدعی و إن لم يرتض ببرهانه حيث اجاب عما استدل به (قدّس سرّه) بما ذكره صاحب الكفاية من دليل

۱- الوسائل ج ۱ ب ۱ من ابواب نواقض الوضوء ح ۱

اعتبار الاستصحاب غير منحصر بتلك الصحيحة المشتملة على الذيل فهب أنها مجملة إلّا أن الاخبار التى لا تشتمل على هذا الذيل مطلقة و هى شاملة لكل من الشبهات البدوية و المقرونة بالعلم الاجمالى لوضوح ان اجمال أى دليل لا يسرى الى الآخر هذا. فلا مانع اثباتى لجريانه بل التزم بعدم جريان الاستصحاب فى اطراف العلم الاجمالى للمانع الثبوتى

و تقريبه: ان الاستصحاب اصل احرازى تنزيلى و معنى ذلك ان الشارع فى مورد الاستصحاب قد نزل المكلف منزلة العالم تعبداً، و ان كان شاكاً وجداناً و من البيّن أنّ جعل المكلف عالماً بنجاسة كل من الانائين بالتعبد مع العلم الوجدانى بطهارة احدهما امر غير معقول، لأنه تعبد على خلاف المعلوم بالوجدان.

و اختار صاحب الكفاية (قدّس سرّه) جريان الاستصحاب لوجود المقتضى و هو شمول ادلة الاستصحاب، و عدم المانع و هو لزوم المخالفة العملية.

و واقفه الامام الخوئى (قدّس سرّه) فى جريان الاستصحاب فى اطراف العلم الاجمالى و اجاب عن اشكال استاذه المحقق النائنى (قدّس سرّه)بانه يتم فيما اذا كان اليقين و الشك فى كلا الطرفين مورداً لاستصحاب واحد بأن شَمَلَها شمولا واحداً فان التعبد بالنجاسة فى مجموعهما تعبد على خلاف العلم الوجدانى بعدم احدهما فعلى تقدير أن يكون لنجاسة المجموع اثر شرعى كما اذا فرضنا أن لبسهما معا محرم فى الصلاة لم يمكن الحكم ببقاء النجاسة فى مجموعهما باستصحاب واحد لأنه على خلاف ما علمناه

بالوجدان.

و اما اذا كان كل واحد من اليقين و الشک فی الطـرفين مـورداً للاستصحاب مستقلا فلا وجه لما افاده و ذلک لأن كل واحد من الطرفين معلوم النجاسة سابقاً و مشكوک فيه بالفعل و هو مورد للاستصحاب من دون علم و جدانی علی خلافه لأن العلم الاجمالی انما يتعلق بالجامع دون الاطراف فمرتبة الاستصحاب فی كل واحد من الطرفين محفوظة فلا مانع من جريانه فيه و لا يضره العلم بمخالفة أحد الاستصحا بين للواقـع لأن المخالفة الالتزامية غير ما نعة عن جريان الاستصحاب فی الاطراف.

الفرق بين المانع و الرافع

المانع عبارة عن ما اخذ عدمه فی حدوث شی و الرافع عبارة عما اخذ عدمه فی بقاء شی بعد حدوثه، كالطلاق بالنسبة الی علاقة الزوجية.

الفرق بين الشک فی الرافع و رافعية الموجود:

و المراد من الاول ما كان رافعيته مـعلوما و الشک فـی تـحققه كالشک فی حدوث البول مع العلم بسبق الطهارة و الثانی ما كان معلوم الوجود قطعا و لكن يشک فی كونه رافعا للحكم ام لا. كما اذا علم فی يوم الجمعة بانه مشغول الذمة بصلاة ما و لا يعلم انها صلاة الجمعة او صلاة

الظهر فاذا صلی الظهر مثلا یتردد هل هی رافعة لشغل الذمة بـالتکلیف المذکور او غیر رافعة.

المراد من الاصل الموضوعی و الحکمی

الاصل الموضوعی: هو الاصل الجاری فـی المـوضوع لا حـراز حکمه کاستصحاب خمریة مائع شکّ فی انقلابه خلّاً، فانه رافع لموضوع اصالة الحل فیه، و کاستصحاب عدم ذهاب ثلثی العصیر العنبی المغلی اذا شک فی ذهابهما، و کاستصحاب عدالة زید لاحراز الاحکـام المـترتبة علیها من جواز الاقتداء به و نفوذ شهادته و غیرهما و لیس مراد الشـیخ (قدّس سرّه) و من تبعه من الاصل الموضوعی هذا لمعنی بل کل ما یکون بیاناً و رافعاً للشک و لو تعبداً و یسمّی باالاصول الموضوعی باعتبار انه رافع لموضوع الاصل الآخر. (اعنی اصالة البرائة)

و الاصل الحکمی: هو الاصل الجاری فی نفس الحکم الشـرعی کاستصحاب حرمة مباشرة الحائض بعد انقطاع الدم و قبل الاغتسال.

الاصل الموضوعی حاکم علی البرائة او وارد؟

انما تجری اصالة البرائة شرعاً و عقلا فیما لم یکن هـناک اصـل موضوعی سواء کان مطابقاً للبرائة: کما لو کان الماء حلالاً ثم شککنا انه هل صار حراما بحیازة احد له ـ حتی یصبح غصباً ـ ام لا لم تجری اصالة

البرائة و لم يصح التمسک بکل شیء لک حلال بل جری الاصل الموضوعی الموافق لها فالاستصحاب یقتضی بقاء حلیته

ام مخالفالها: کما اذا شک فی حلیة لحم لتردده بین لحم الغنم الحلال و لحم الثعلب الحرام مع العلم بوقوع التذکیة علیه علی کل تقدیر

لا فرق فی عدم جریان البرائة فی الشبهة الحکمیة او الموضوعیة مع اصل الموضوعی لوروده علیها و ارتفاع موضوعها بسببه اذ موضوع البرائة هو المشکوک و الاستصحاب الموضوعی یرفع الشک کما اختار المحقق الخراسانی(قدّس سرّه)

او لحکومة الاصل الموضوعی علی البرائة کما اختار الشیخ الاعظم قدّس سرّه)و هذا لفظه: الاول: إنّ محلّ الکلام فی الشبهة الموضوعیة المحکومة بالاباحة ما اذا لم یکن هناک اصلٌ موضوعیٌّ یقتضی بالحرمة فمثل المرئة المرددة بین الزوجة و الا جنبّیة خارجٌ عن محل الکلام، لأنّ اصالة عدم علاقة الزوجیة المقتضیة للحرمة بل استصحاب الحرمة حاکمةٌ علی اصالة الاباحة[1]

---

١ - الرسائل ج ١ ص: ۴٩٠ طبع البیروت

الاقوال فی حجیة الاستصحاب:

ان الشیخ الاعظم(قدس سره) ذکر فی رسائله احد عشر قولاً و نذکر هنا ما هو الاهم

الاول: اختار الشیخ التفصیل فی مقامین: الاول بین الشک فی المقتضی و الشک فی الرافع و ان الاستصحاب حجة فی الثانی دون الاول و هذا نصّ عبارته: لان حقیقة النقض هو رفع الهیئة الأتّصالیة کما فی نقض الحبل و الاقرب الیه علی تقدیر مجازیته هو رفع الامر الثابت و قد یُطلَقُ علی مطلق رفع الید عن الشی و لو لعدم المقتضی له بعد ان کان اخذاً به فالمراد من النقض عدم الاستمرار علیه و البناء علی عدمه بعد وجوده

اذا عرفت هذا فنقول: ان الامر یدور بین ان یراد بالنقض مطلق ترک العمل و ترتیب الأمر و هو المعنی الثالث و یبقی المنقوض عامّاً لکّل یقین و بین ان یراد من النقض ظاهره و هو المعنی الثانی فیختصّ متعلقه بما من شأنه الاستمرار المختصّ بالموارد التی یوجد فیها هذا المعنی و لا یخفی رجحان هذا علی الاوّل.[1] ففی مورد یکون المتیقن مما له دوام فی نفسه یکون امرا مبرماً مستحکماً و یصحّ اسناد النقض الیه، و فی مورد لا یکون المتیقن کذلک لایصحّ اسناد النقض الیه لان النقض حلّ شی مبرم

---

۱ - الرسائل ج ۲ ص ۲۱۵ طبع البیروت

مستحکم.

و الثاني: هو التفصيل بين الحكم الثابت بالدليل الشرعی کالکتاب و السنة و الاجماع و الحکم الثابت بالدليل العقلی فانکر حجية الاستصحاب فی الثانی و الوجه فيه بحسب ما يستفاد من کلامه انه لابد فی جريان الاستصحاب من اتحاد الموضوع فی القضيتين فانه لو لا اتحاد القضية المتيقنة و المشکوکة لا يصدق نقض اليقين بالشک و اذا ثبت الحکم بالدليل العقلی و العقل لايحکم بحکم للموضوع المهمل لأن الاهمال فی مقام الثبوت لا يتصور من الحاکم فلابد فی حکم العقل من ادراک الموضوع بجميع قيوده فلا يحکم العقل بحکم الا للموضوع المقيد بقيود لها دخل فی الحکم فمع عدم انتفاء شی من هذه القيود لا يمکن الشک فی الحکم و مع انتفاء احدها ينتفی الحکم العقلی يقيناً و المفروض ان الحکم الشرعی فی المقام مستفاد من الحکم العقلی بقاعدة الملازمة فبانتفاء الحکم العقلی ينتفی الحکم الشرعی لامحالة فلا يبقی لنا شک فی بقاء الحکم الشرعی حتی نرجع الی الاستصحاب، بل هو مقطوع العدم.

الثاني: ما ذهب اليه المحقق الخراسانی (قدّس سرّه) من حجية الاستصحاب مطلقا فی الاحکام و الموضوعات و المقتضی و الرافع و الحکم الثابت بالدليل الشرعی او العقلی و... و عمدة دليله علی ذلک کما صرّح فی الکفاية الاخبار المستفيضة فی الباب منها صحيحة زرارة: قال: قلتُ الرّجلُ يَنامُ وَ هُوَ عَلی وضوءٍ أتوجبُ الخَفْقَتْانِ عَلَيه الوضوءَ فقال: يا زرارة قدتنامُ العينُ و لا ينامُ القلبُ و الاذنُ فاذا نامت العينُ و الاذنُ و

القلبُ وَجَبَ الوضوءُ قلتُ: فإنْ حُرِّکَ عَلٰی جَنْبِهِ شی و لَمْ یَعْلَمْ به؟ قالَ: حتیّ یَسْتَیْقِنَ أنَّه قد نامَ حتّی یجی من ذلک امرٌ بیّنٌ، و الّا فإنّه عَلی یقینٍ مِنْ وضوئِهِ و لٰا تَنْقُضِ الیقینَ ابدا بالشکّ، و انّما تَنْقُضْهُ بیقینٍ آخر.[1](هذا ما ذکر فی الوسائل مع اختلاف یسیر مما ذکر فی التهذیب [2]و اختلاف العبارة غیر مخلّ فی الاستدلال.) إنّ هذه الصحیحةَ و الصحیحة الثانیة و الثالثة لزارة التی ذکرها فی الکفایة تدل باطلاقها علی حجیة الاستصحاب مطلقا بلا فرق بین الاحکام الکلیة و الجزئیة و الموضوعات الخارجیة فانها باطلاقها تدل علی عدم جواز نقض الیقین بالشک سواء کان متعلق الیقین هو الحکم الکلی أو الجزئی او الموضوع الخارجی

الثالث: ما ذهب الیه الامام الخوئی (قدّس سرّه) فی المقام من جریان الاستصحاب فی الشک فی المقتضی ایضاً لأن متعلق الیقین و الشک ملحوظ بالنظر المسامحی العرفی و الغاء خصوصیة الزمان بالتعبد الشرعی فتستفاد من قوله (ع): لا تنقض الیقین بالشک حجیة الاستصحاب مطلقا بلا فرق بین موارد الشک فی المقتضی و موارد الشک فی الرافع خلا فالشیخ (قدّس سرّه) و لکن فصّل بین الأحکام الکلیة الالهیة و غیرها من الاحکام الجزئیة و الموضوعات الخارجیة کما اختاره الفاضل النراقی فی المستند فیکون الاستصحاب قاعدة فقهیة مجعولة فی الشبهات الموضوعیة، نظیر قاعدتی الفراغ و التجاوز و غیرهما من

---

۱ - الوسائل ج ۱ ب ۱ من ابواب نواقص الوضوء ح ۱

۲ - التهذیب ج ۱ ص ۸

القواعد الفقهية و ليس الوجه فيه قصور الروايات الواردة فی المقام لان عموم التعليل فی الصحيحة كما ذكرنا و الاطلاق فی غيرها شامل للشبهات الحكمية و الموضوعية بل الوجه فی هذا التفصيل ان الاستصحاب فی الاحكام الكلية معارض بمثله دائما

بيانه: ان الشک فی الحكم الشرعی تارة يكون راجعاً الى مقام الجعل و اخرى يكون الشک راجعاً الى المجعول بعد فعليته بتحقق موضوعه فی الخارج كاالشک فی حرمة وطء المرئة بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال

و الشک فی المجعول على قسمين اما ان يكون لاجل الشک فی دائرة المجعول سعة و ضيقاً من قبل الشارع كما اذا شككنا فی ان المجعول من قبل الشارع هل هو حرمة وطء الحائض وجود الدم فقط او الى حين الاغتسال و يعبّر هذا الشک بالشبهة الحكمية و إمّا ان يكون الشک لأجل الامور الخارجية بعد العلم بحدود المجعول سعة و ضيقاً من قبل الشارع كما اذا شككنا فی انقطاع الدم بعد العلم بعدم حرمة الوطء بعد الانقطاع و قبل الغسل و يعبر عن هذا الشک بالشبهة الموضوعية و جريان الاستصحاب فی الشبهات الموضوعية مما لا اشكال فيه.

و اما الشبهات الحكمية: فان كان الزمان مفرّدا للموضوع و كان الحكم انحلالياً كحرمة وطء الحائض مثلا فلا يمكن جريان الاستصحاب فيها لانّ هذا الفرد من الوطء و هو الفرد المفروض وقوعه بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال لم تعلم حرمته من اول الامر حتى تستصحب بقائها.

و ان لم یکن الزمان مفرّداً و لم یکن الحکم انحلالیاً کنجاسة الماء القلیل المتمم کراً فان الماء شی واحد غیر متعدد بحسب امتداد الزمان فی نظر العرف و نجاسته حکم واحد مستمر من أول الحدوث الی آخر الزال و من هذا القبیل الملکیة و الزوجیة فلا یجری الاستصحاب فی هذا القسم ایضاً لابتلائه بالمعارض لانه اذا شککنا فی بقاء نجاسة الماء المتمم کراً فلنا یقین متعلق بالمجعول و یقین متعلق بالجعل، فبالنظر الی المجعول یجری السـتصحاب النجاسة، لکونها متیقنة الحدوث مشکوکة البقاء و بالنظر الی الجعل یجری استصحاب عدم النجاسة لکونه ایضاً متیقناً، و ذلک للیقین بعدم جعل النجاسة للماء القلیل فی صدر الاسلام لامطلقاً و لا مقیداً بعد التتمیم و القدر المتیقن انما هو جعلها للقلیل غیر المتمم أما جعلها مطلقاً حتی للقلیل المتمم فهو مشکوک فیه فنستصحب عدمه.[1] فاستصحاب المجعول دائما یعارضه استصحاب عدم الجعل.

و اجاب عما افاد سیدنا الخوئی (قدّس سرّه) الاستاذ آیة اللّه العظمی المحقق الکابلی (مدظله العالی) و هذا نصّ عبارته: و ما افاده من ان الاستصحاب فی الاحکام الکلیة معارض باستصحاب عدمی لایمکن المساعدة علیه، فنقول فی المقام ان استصحاب عدم جعل النجاسة معارض باستصحاب عدم جعل الطهارة فیتساقطان بالتعارض لانا نعلم بجعل احدهما فبعد تساقطهما یکون المرجع استصحاب المجعول المحقق قبلها و هی النجاسة.[2]

---

۱ - مصباح الاصول ج ۳ ص ۳۷

۲ - المباحث الفقیة ج ۲ بحث الاستنجاء ستصدر قریباً

الفرق بين الترجيح بغير مرجّح
و الترجّح بغير مرجّح

ان الاول مستند الى الفاعل و ذلک قبيح بخلاف الثانى فانه ترجح تلقائى، و ذلک ممتنع لان ارتفاع احد طرفى المتساويين بدون علة معناه وجود المعلول بدون علة و ذلک محال[۱] و ذُكر الفرق بينهما فى دررالفوائد على شرح المنظومة و هذا لفظه: الترجّح: هو تحقق احد طرفى المتساويين من غير علة.

الترجيح من غير مرجّح: اختيار الفاعل المختار احد طرفى المتساويين من غير رجحان فيما يختاره على الطرف الآخر.[۲]

معيار القدماء و المتأخرين عند الاصوليين.

ما هو المعروف عند الاصوليين فى تشخيص القدماء عن المتأخرين المحقق الاول و هو: المحقق على الاطلاق الشيخ نجم الدين جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الهذلى الحلى قال العلامة النورى فى وصفه: كشاف حقائق الشريعة بطرائف من البيان لم يطمثهن انس قبله و لا

---

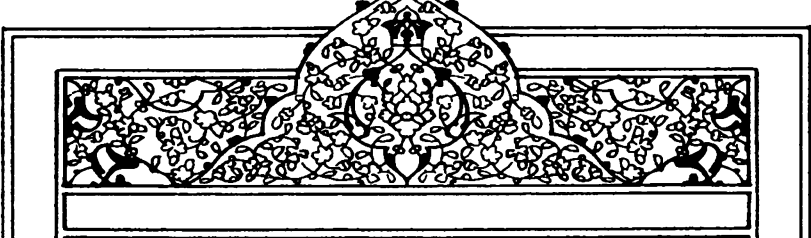
۱ - الوصول ج ۵ ص ۲۵۷

۲ - دررالفوائد للآملى (قدس سره) ج ۱ ص ۲۳۰

جان، رئيس العلماء فقيه الحكماء، شمس الفضلاء، بدر العرفاء الخ له كتاب شرايع الاسلام و النافع و المعتبر فى الفقه و معارج الوصول الى علم الاصول و نهج الوصول الى علم الاصول و هو استاذ آية اللّه العلامة جمال الدين الحلى شيخ الشيعة و محى الشريعة و برز من عالى مجلس تدريسه اكثر من اربعمأة مجتهد جهابذة و هذا لم يتفق لاحد قبله. و هو رأس المتأخرين و قبله يكون من القدماء كانت و فاته بالحلة فى شهر ربيع الآخر سنة ۶۷۶ و ذكر بعض المعاصرين فى كتابه المسمّى بهداية الاصول بان ميزان القدماء من المتأخرين الشيخ الطائفة الشيخ الطوسى (قدّس سرّه) فأنّه و ما بعده يكون من المتأخرين و قبله يكون من القدماء. المولود عام (۳۸۵) و المتوفى عام (۴۶۰)

قد تم ما اردنا ذكره من مباحث الاصولية و نرجو من اللّه تعالى ان يوفقنا لاتمام المباحث الاخرى بفضله و كرمه انه ذوفضل عظيم.





القواعد والفروق

حول المباحث الفقهية

بسم الله الرحمن الرحيم

«تعريف الفقه»

قال النّبىّ (صلى الله عليه وآله) إنّما العِلْمُ ثَلاثَةٌ آيةٌ مُحْكَمَةٌ او فَريضَةٌ عادِلَةٌ او سُنّةٌ قائمةٌ[1]

و قال الوكيلى فى منظومته:

الفقه فى العلوم بعد المعرفة
كالبدر بين أنجم منكسفة

و انه وظيفة العباد
و احسن الزاد الى المعاد

و عالم من علماء الأمة
فى حجج الدين عن الأئمة

---

١ - الاصول الكافى ج ١ ص ٣٧. آية محكمة: اصول العقايد.فريضة عادلة: علم الاخلاق. سنة قائمة: الاحكام الشرعية.

الفقه فی اللغة و الاصطلاح

الفقه فی اللغة: عبارة عن الفهم و منه قوله تعالی: «قالوا یا شُعیْبُ ما نَفْقَهُ کثیراً مِمّا تَقُولُ»[1] ای لا نفهم. و قوله تعالی: «و لٰکِنْ لٰا تَـفْقَهُونَ تَسْبیْحهُمْ»[2] ای لا تفهمون . و تقول العرب: فَقَهْتُ کَلٰامَکَ ای فهمته.

و فی الاصطلاح: هو العلم باالاحکام الشرعیة الفرعیة عن ادلتها التفصیلیة. فخرج بالتقیید بالاحکام العلم بالذّوات کزید مثلاً و بالصّفات ککرمه و شجاعته و بالافعال ککتابته و خیاطته و خرج بالشرعیة غیرها کالعقلیة المحضة و اللغویة و خرج بالفرعیّة الاصولیّة و بقولنا عن ادلّتها علم اللّه سبحانه و علم الملائکة و الانبیاء و خرج بالتفصیلیة علم المقلد فی المسائل الفقهیة فانه مأخوذ مـن دلیـل اجـمالیّ مـطرد فـی جـمیع المسائل[3]

«الفقه یقسم الی اربعة اقسام»

ان الفقهاء (رضوان اللّه علیهم) قسموا مسائل الفـقه الی اقسـام اربعة عبادات، و عقود، و ایقاعات و احکام و قد یعبّر عن هذه الاقسـام

---

۱ - هود ۱۱: ۹۱ ۲ - اسراء ۱۷: ۴۴

۳ - معالم الدین فی الاصول

بعبادات و عادات و معاملات و سياسات.

وجه حصر الفقه في اربعة اقسام

وجه الحصر ان المبحوث عنه فى الفقه إما ان يتعلق باالامور الاخروية

اوالدنوية فان كان الاول، فهو العبادات و ان كان الثانى، فلايخلو، فاما ان يفتقر الى عبارة اولا، فان لم يفتقر فهو الاحكام كاالديات و القصاص و الموريث و ان افتقر فاما من الطرفين او من طرف واحد فان كان الثانى، فهو الايقاعات كالطلاق و العتق و ان كان الاول، فهو العقود و يدخل فيه المعاملات و النكاح.[1]

الفرق بين القواعد الفقهية و الاصولية

إنّ القواعد الفقهية على قسمين: قسم يجرى فى الشبهات الموضوعية و قسم يجرى فى الشبهات الحكمية.

القسم الاول: الفرق بينه و بين القواعد الاصولية هو ان القواعد الجارية فى الشبهات الموضوعية عبارة عن كبريات تنتج بعد انضمام الصغرى اليها حكماً جزئياً شخصياً ـ كقاعدتى التجاوز و الفراغ ـ فانهما

---

١ - غاية الايضاح فى شرح المكاسب ص: ٣٤

يفيدان عدم الاعتناء بالشک بعد الفراغ، و الانتهاء من العمل او بعد تجاوز محل المشكوک، و هاتان الكبريان اذا ضممنا هما الى صغرياتهما ـ التى هى موارد ابتلاء الشخص نفسه ـ انتجنا صحة عمله المشكوک، و كذلک الحال فى قاعدة اليد، و قاعدة نفى الضرر، و الحرج فى موارد الضرر، او الحرج الشخصى. فان الناتج من القواعد الفقهية الجارية فى الشبهات الموضوعية حكم شخصى خاص.

و اما المسائل الاصولية فالناتج ـ بعد الانضمام ـ حكم كلى عام ثابت لجميع المكلفين كمسألة حجية خبر الواحد فانا لو ضممنا هذه القضية الكلية الى قضية صغروية، و هى الخبر الذى اثبت جزئية السورة فى الصلاة لانتج من هذا جزئية السورة فى حق كل واحد من دون اختصاص بفرد معين فهذا هو الفارق بينهما

و القسم الثانى ـ هى القواعد الجارية فى الشبهات الحكمية مثل لا ضرر و لا حرج ـ بناء على جريانهما فى موارد الضرر، او الحرج النوعى و كذا قاعدة ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده، تنتج بعد الانضمام حكماً كبر و يا كلياً.

فان مفاد الاولى: ان كل حكم اذا استلزم ضررا او حرجاً و لو كان الضرر و الحرج نوعيا فهو مرفوع، و مفاد الثانية: ان كل معاملة كان فى صحيحها ضمان ففى فاسدها كذلک، و بالعكس ان كل معاملة لم يكن فى صحيحها ضمان ففى فاسدها لا يكون فيه الضمان ايضاً فكلتا القاعدتين من حيث النتيجة متحدة مع علم الاصول من حيث انتاج الحكم الكلى الا

ان هناک فرقا بينهما فان نتائج هذه القواعد لاتقع في طريق استنباط الحكم، و لا انها مما ينتهى اليه بعد العجز عن استنباط الحكم الشرعى، و انما هى من الحكم المستنبط المنطبق على موارده مثلاً المستفاد من دليل لا ضرر ان الحكم الضررى مرفوع و هو بنفسه حكم شرعى ينطبق على موارده. مثل اللزوم فى المعاملة الغبنية فانه ضررى نوعاً فهو مرفوع شرعاً وكذا قاعدة لا يضمن فانها تنطبق على مثل الهبة، و العارية فان صحيحهما لم يكن فيه ضمان فكذا فاسدهما بخلاف البيع فان صحيحه مضمون، ففاسده كذلک و هكذا.

بخلاف المسائل الاصولية فان نتائجها بين ما امكن ان يستنبط منه الحكم الشرعى، و ما يكون مرجعاً للفقيه فى تعيين الوظيفة الفعلية الخ

نعم اصل حكم القاعدة الفقهية انما استفيد من المسائل الاصولية ـ كما هو الحال ـ فى جميع المسائل الفقهية[1]

و قال بعض الاعاظم فى مقام الفرق بينهما:

القواعد الفقهية: هى احكام عامة فقهية تجرى فى ابواب مختلفة كقاعدة الطهارة و الحلية

و اما القواعد الاصولية: فهى القواعد العامة الممهّدة لحاجة الفقيه اليها فى تشخيص الوظائف الكلية للمكلفين.

و مما ذكر تعرف انه ليس من شرط المسألة الاصولية الوقوع فى طريق استنباط الحكم كما يظهر من غير واحد من الاعلام و ذلک لان

---

۱ - مصابيح الاصول ج ۱ ص: ۱۱

البحث فى كثير من مسائله بحث عن نفس الحكم الشرعى لا عما يقع فى طـريق اسـتنباطه كـالبحث عـن البـرائـة الشـرعية فـى الشـبهات الحكميةالمستفاد من قوله ﴿عليه السلام﴾: كل شي لک حلال. بناء على شموله للشبهات الحكمية[١]

الفرق بين الحكم «القضاء» و الفتوى

الفتوى عبارة عن بيان الاحكام الكلية من دون نظر الى تـطبيقها على مواردها و أما القضا فهو الحكم بالقضايا الشخصية التى هى مورد الترافع و التشاجر، فيحكم القاضى بان المال الفلانى لزيـد أو أنّ المـرأة الفلانية زوجة فلان.

و الفرق بينهما من جهات:

١ ـ الفتوى اخبارٌ و حكايتٌ عن حكم اللّه تعالى عن حدس بخلاف اخبار الثقة فانه عن حسّ. و القضاء انشاء حكم من قبل القاضى كحكمت او قضيت.

٢ ـ الفتوى منحصر فى الشبهات الحكمية و لايجرى فى الشبهات الموضوعية و اما القضاء فيجرى فى الشبهات الحكمية و الموضوعية.

٣ ـ الفتوى حجة للمفتى و مقلديه و لا يكون حجة لغيرهم و امـا القضاء حجة لغير مقلديه ايضاً.

---

١ - القواعد الفقهية ج ١ لآية ا.. المكارم الشيرازى ـ مع تصرف

۴ ـ الفتوى لا يكون الزاماً من المفتى الى مقلديه الّا من باب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و فى القضاء الزام من القاضى بما صدر من الحكم و لو كان مخالفاً لفتوى مرجعه.

الفرق بين القضاء و الفتوى

ان الفتوى تتمثل فى بيان الاحكام الشرعية الكلية على نحو القضية الحقيقية من دون نظر الى تطبيقها على مواردها و مصاديقها و لا تكون حجة الّا على من يجب عليه تقليد المفتى بها و المعيار فى التطبيق إنما هو نظره دون نظر المفتى.

و امّا القضاء فهو تتمثل فى حكم المفتى بالقضايا الشخصية التى هى مورد الترافع و التشاجر بين الناس و إنهاء النزاع فيها، سواءأكانت من القضايا المالية ام غيرها و هو نافذ على كل احد، حتى اذا كان احد المتخاصمين او كلاهما مجتهدا.[۱]

---

۱ – منهاج الصالحين ج ۳ لآية ا.. العظمى الفياض.

الفرق بين القاضي المنصوب و قاضي التحكيم

القاضى المنصوب، هو من له الولاية شرعاً على تطبيق الاحكام الشرعيةو اجراء الحدود و اقامة التعزيرات و خصم النزاعات و المرافعات بين المسلمين و اخذ حقوق المظلومين من الظالمين بایّ كيفية متاحة له شرعاً، بغاية الحفاظ على مصالح المسلمين الكبرى، و هى العدالة الاجتماعية، و خلق التوازن.

و اما قاضى التحكيم فهو الذى اختاره المتخاصمان و تراضيا على حكمه فى فصل الخصومة بينهما بالطرق المقررة شرعاً. و لا يعتبر فى قاضى التحكيم الاجتهاد، بل يكفى فيه معرفة الاحكام و لا سيما احكام القضاء و لو كان عن تقليد و اما فى القاضى المنصوب شرعاً، فيعتبر فيه الاجتهاد بل الأعلمية على الاظهر إلّا المنصوب من قبل الامام (عليه السلام) او نائبه.

الفرق بين القاضي و المفتي

الفرق بينهما ان «المفتى» يقرر القوانين الشرعية و «القاضى» يشخّص تلك القوانين فى الموارد الجزئية مثل ان يقول لزيد مثلا عليک البيّنة و على خصمک اليمين.

الفرق بين الحق و الحكم

اما بحسب المفهوم و الحقيقة فالفرق واضح فانّ الحق نوع من السلطنة على شيء متعلق بعين كحق التحجير و حق الرهانة و حق الغرماء فى تركة الميت او غيرها كحق الخيار المتعلق بالعقد او على شخص كحق القصاص و حق الحضانة و حق القسم و نحو ذلک فهى مرتبة ضعيفة من الملک بل نوع منه و صاحبه مالک لشى يكون امره اليه بخلاف الحكم فانه مجرد جعل الرخصة فى فعل شىء او تركه او الحكم بترتب اثر على فعل او ترک مثلا فى حق الخيار فى العقود اللازمة حيث انّه من الحقوق نقول ان الشارع جعل للمتعاقدين او احدهما سلطنة على العقد او على متعلقه و حكم بانه مالک لامره من حيث الامضاء و الفسخ و الرّد و الاسترداد

و اما الجواز فى العقود الجائزة حيث انه من الحكم ليس إلّا مجرد رخصة الشارع فى الفسخ و الامضاء لا بحيث يكون هناک اعتبار سلطنة من الشارع لاحد الطرفين او كليهما فهو نظير جواز شرب الماء و اكل اللحم.

و بالجملة: ان اعتبر الشارع مالكية شخص لامر و سلطنته على شى فهو من باب الحق و ان لم يكن منه الّا مجرد عدم المنع من فعل شى او ترتيب الاثر على فعل او ترک بحيث يكون الشخص موردا او محلا لذلک الحكم فهو من باب الحكم

و اما بحسب المصاديق و الصغريات فالفرق بينهما فى غاية الاشكال اذ فى جميع الموارد يمكن تصوير كلا الوجهين و لا بد من مراجعة الدليل و الميزان فى ذلک اما الاجماع او لسان الدليل[۱]

و من آثار الحق جواز اسقاطه و نقله بخلاف الحكم فانه ليس قابلا للاسقاط و النقل لأن امر الحكم بيد الحاكم و ليس للمحكوم عليه اسقاطه و لانقله.

خلافا للمحقق البارع الحاج ميرزا فتّاح الشهيدى التبريزى (قدّس سرّه) حيث جعل الحقوق داخلا فى الاحكام و هذا نصّ عبارته: و لا يخفى عليک انّ ما ذكرنا فى هذه الحاشية انما هو مبنىّ على مذاق القوم القائلين بانقسام الحقوق من حيث القابلية للاسقاط و النقل الى ثلاثة اقسام و منهم المصنف و اما بناء على المختار من كون الحقوق كلها من قبيل الاحكام اما الوضعية كما فى بعض الموارد او التكليفية كما فى بعض الآخر[۲]و صرح عدم صحة عوضية الحق فى البيع مطلقا. و صرّح الامام الخوئى (قدّس سرّه) ايضاً على وحدتهما فى مصباح الفقاهة: لا ينبغى الريب فى أن الحكم و الحق متحدان حقيقة، لأنّ قوامهما بالاعتبار الصرف[۳]

---

۱ - حاشية المكاسب للمحقق السيد محمد كاظم الطباطبائى اليزدى (قدّس سرّه)

۲ - هدايت الطالب الى اسرار المكاسب ص ۱۵۱

۳ - مصباح الفقاهة ج ۲ ص: ۴۵

اقسام الحقوق

و اما الحقوق فهی بحسب صحة الاسقاط و النقل بعوض او بلاعوض و الانتقال القهری بارث و نحوه علی اقسام:

فمنها: ما لا يقبل الإسقاط و لا النقل و لا الانتقال بالموت، كحق الابوّة و حق الولاية للحاكم و حقّ الاستمتاع بالزّوجة و حق السبق فی الرماية قبل تمام النضّال و حق الوصاية و...

و منها ما يجوز إسقاطه، و لا يجوز نقله و لا انتقاله، كحق الغيبة او الشتم او الاذية باهانة او ضرب او نحو ذلک بناء علی وجوب ارضاء صاحبه و عدم كفاية التوبة.

و منها: ما يصح اسقاطه و انتقاله بالموت و لا يجوز نقله، كحقّ الشفعة.

و منها: ما يصّح نقله و اسقاطه و ينتقل بالموت ايضا كحق الخيار و حقّ الرهانة و حقّ التحجير و حقّ الشرط و...

و منها: ما يجوز اسقاطه و نقله لا بعوض كحق القسم علی ما ذكره جماعة كالعلامة فی القواعد علی ما حكی عنه و الشهيد فی اللمعة حيث قال: و لا يصح الاعتياض عن القسم بشی من المال.

و منها: ما هو محل الشک فی صحة الاسقاط او النقل او الانتقال و عدّ من ذلک: حق الرجوع فی العدّة الرجعية و حق النفقة فی الاقارب كالابوين و الاولاد و حق الفسخ بالعيوب فی النكاح و حقّ السبق فی امامة

الجماعة و حق المطالبة فی القرض و الودیعة و العاریة و حق العزل فی الوکالة و حق الرجوع فی الهبة و حق الفسخ فی سائر العقود الجائزة کالشرکة و المضاربة و نحو هما الی غیر ذلک و انت خبیر بان جملة من ذلک من باب الحکم.[۱]

مقتضى القاعدة فيما لم يثبت من الخارج جواز اسقاطه او نقله

لا یخفی ان طبع الحق یقتضی جواز اسقاطه و نقله لان المفروض کون صاحبه مالکا للامر و مسلّطا علیه فالمنع اما تعبدی او من جهة قصور فی کیفیته بحسب الجعل و الاول واضح و الثانی کان یکون الحق متقوما بشخص خاصّ کحق التولیة فی الوقف و حق الوصایة و نحوهما فأنّ الواقف او الموصی جعل الشخص الخاص من حیث انه خاصّ موردا للحق، فلا یتعدی عنه وکولایة الحاکم فانها مختصة بعنوان خاصّ لا یمکن التعدی عنه الی عنوان آخر و مثل حقّ المضاجعة بالنسبة الی غیر الزوج و الزوجة و کحق الشفعة بالنسبة الی غیر الشریک و هکذا فان شک فی کون شی حقا او حکما فلا یجوز اسقاطه و لا نقله و ان علم کونه حقا و علم المنع التعبدی اوکون الشخص او العنوان مقوماً.

---

۱ - حاشیة المکاسب للسید یزدی (قدّس سرّه) ص ۵۶

الفرق بين حقوق اللّه و حقوق الناس

ان الذی یجعله المولی علی عبیده من الحکم بنحو التکلیف او الوضع و یرید منهم اتیانه او ترکه او یرخّصه فیه لا یخلو امّا ان یکون هذا الجعل و الحمل ناشئاً من خصوصیة فی نفس الفعل و الترک او خصوصیة فی الغیر انساناکَان انّ غیره و بعبارة اخری ان طلب المولی من العبد ایجاد فعل او ترکه او تجویزه لهما علی المشهور من مذهب العدلیة لابد ان یکون عن مصلحة فی المطلوب مقتضیة له او مفسدة فی المبغوض کذلک اما فی نفسه مثل الصلاة و الصوم و الزکاة و شرب الخمر و نحوه من المحرمات او تکون عن خصوصیة فی الغیر الذی کان لذلک الفعل او الترک اضافة الیه بمعنی ان الخصوصیة المقتضیة بطلب المولی فعلا او ترکاً انما جائت من قبل تلک الاضافة بحیث لو انتفت الاضافة انتفی الحکم و ذلک مثل حرمة غیبة المؤمن و هتک عرضه و الظلم و الخیانة علیه فی عرضه و ماله فان منشأ حرمتها علی المکلف انما هو خصوصیّة فی المؤمن مقتضیة لحرمتها و یسمّی الاول بحقوق اللّه تعالی و الثانی بحقوق الناس.

الفرق بين الحق و الملك

ملخص الفرق بينهما: ان الحق سلطنة من ذى الحق على من عليه الحق قائمة بينهما لا يعقل تحققها الابوجودهما معا، بحيث يكون احدهما سلطاناً و الآخر مسلطا عليه فلابد من تغايرهما و يمتنع ان ينتقل الى من عليه الحق لانه يستلزم اتحاد السلطان و المسلط عليه بخلاف الملك فانه اضافة و مجرد ربط بين المالک و المملوک و وجود المالک و المال كافٍ فى حصول هذه الربط و تحققه فلا يحتاج الى من عليه الملک و اتحاد المالک و من عليه الملک غير قادح لما عرفت من عدم اقتضاء الملكية تغايرهما ليكون اتحادهما قادحاً.

الفرق بين المال و الملك

المال فى اللغة: ما ملكه الانسان من الاشياء. و فى العرف: ان المالية انما تنتزع من الشى بملاحظة كونه فى حد ذاته مما يميل اليه النوع و يدّخرونه للانتفاع به وقت الحاجة

و اما عند الشرع: فمالية كل شى باعتبار وجود المنافع المحللة فيه فعديم المنفعة المحللة (كالخمر و الخنزير) ليس بمال.

ثم ان النسبة بين المال و الملک هى العموم من وجه، بديهة أنه قد يوجد الملک و لا يوجد المال، كالحبة من الحنطة المملوكة، فانها ملک و

ليس بمال، و قد يتحقق المال و لا يتحقق الملک كالمباحات الاصلية قبل حيازتها، فانها اموال، و ليس بمملوكة لاحد، و قد يجتمعان و هو كثير.

و ذكر بعض الاعاظم في وجه الفرق بين المالية و الملكية و هذا عبارته: ان الملكية امر اعتبارى اضافى بين المالک و الشى تقتضى اختصاصه به و المالية و صف اعتبارى لنفس الشى بلحاظ الرغبة فيه بحيث يبذل بازائه المال و يعبر عنها بكون الشى ذا قيمة و بينهما عموم من وجه.

الفرق بين الملكية الحقيقية التكوينية و الملكية الاعتبارية المحضة.

فاالاولى: كما لكية اللّه تعالى لنظام الوجود من الاعلى الى الادون بمعنى واجديته لها و احاطة القيّومية بها تكويناً لتقوّمها به ذاتاً.

و كذا مالكية الانسان لفكره و قواه و حركاته الصادرة عنه و من هذا القبيل ايضاً مقولة الجدة كواجدية الانسان خارجا لالبسته المحيطة ببدنه، و يقال لها مقولة الملک ايضاً.

و الثانية: كما لكية زيد مثلا لداره و بستانه و ساير امواله حيث انها اضافة اعتبارية محضة يعتبرها العرف و الشرع بينهما و ان فرض كون احدهما بالمغرب و الآخر بالمشرق مثلاً.

الفرق بين الفرض و الوجوب

ان الفرض لا يكون الّا من اللّه تعالى كقوله تعالى: سورةٌ أَنزَلْنَاهَا وَ فَرَضْنَاهَا[1] قد فَرَضَ اللّه لكم تحِلّة ايمانكم[2] و الايجاب يكون منه و من غيره كما يقال: اوجب اللّه على عباده كذا او اوجب الملك على رعيته كذا و لا يقال فرض عليهم. و فى حديث الزكات: هذه فريضة الصدقة التى فرضها رسول اللّه (ص) على المسلمين اى اوجبها عليهم بأمر اللّه. و اصل الفرض القطع. و الفرض و الواجب سيّان عند الشافعى، و الفرض آكدُ من الواجب عند ابى حنيفة[3]

الفرق بين الوجوب و الواجب

الوجوب عبارة عن اصل التكليف و هو فعل المولى و بعبارت اخرى الوجوب عبارة عن مفاد هيئة الامر. و الواجب هو متعلق التكليف و فعل خارجى للعبد و بعبارت اخرى هو مدلول مادة الأمر كالصلاة مثلا

---

١ - النور ٢۴: ١ ٢ - التحريم ۶۶: ٢

٣ - لسان العرب ج ١٠ ص: ٢٣١

الفرق بين الاعادة و التكرار

ان التكرار يطلق على اعادة الشی مرة و علی اعادته مرات و الاعادة للمرة الواحدة الاتری ان قول القائل: اعاد فلان كذا لا يفيد الّا اعادته مرة واحدة و اذا قال: كرّر كذا كان كلامه مبهما لم يدر اعادته مرتين او مرات.

الفرق بين السهو و النسيان

ان النسيان انما يكون عما كان، و السهو يكون عما لم يكن تقول: نسيت ما عرفته و لا يقال: سهوت عما عرفته و انما تقول: سهوت عن السجود فی الصلاة فتجعل السهو بدلاً عن السجود الذی لم يكن.

و الفرق الآخر ان الانسان انّما ينسى ماكان ذاكراله، و السهو يكون عن ذكر و عن غير ذكر لانه خفاء المعنى بما يمتنع به ادراكه

الفرق الثالث و هو ان الشی الواحد محال ان يسهی عنه فی وقت و لا يسهی عنه فی وقت آخر و انما يسهی فی وقت آخر عن مثله و يجوز ان ينسى الشی الواحد فی وقت و يذكره فی وقت آخر.

الفرق بين الشک و الريب

الشک هو تردد الذهن بين امرين على حد سواء و اما الريب فهو شک مع تهمة و يدل عليه قوله تعالى: ذلک الکتاب لا ريب فيه. [۱]فان المشركين مع شكهم فى القرآن كانوا يتهمون النبى (ص) بانه هـو الذى افتراه و اعانه قوم آخرون.

الفرق بين المانع و القاطع

المانع ما اعتبر عدمه بنفسه فى المأمور به من دون ان تنقطع به الهيئة الاتصالية للاجزاء السابقة مع اللاحقة كلبس غـير المأكـول فـى الصلاة

القاطع ما اعتبر عدمه فى المأمور به مـن جـهة انـقطاع الهـيئة الاتصالية به بحيث اذا طرء فى الاثناء سقطت الاجزاء السابقة عن قابلية الانضمام مع اللاحقة، فاذا وقع عليه شى من غير المأكول فى اثناء الصلاة او لبسه نسيانا او عمدا ثم نزعه فوراً من دون فصل طويل يخل بالموالات.

---

۱ - البقرة ۲: ۲

الفرق بين الباطل و الفاسد

الباطل هو ما لا يكون صحيحا فی اصله كبيع الخمر و غيره من آلات المسكر ای مالم يشرع بالكلية كبيع ما فی بطون الامهات

و اما الفاسد فهو مايكون صحيحا فی اصله لا بوصف كذا ای ما يشرع اصله و لكن امتنع لاشتماله علی وصف كالرباء كذا قاله الشهيد (رحمة ا.. عليه) فی تمهيد القواعد.

الفرق بين الايجاب و الالزام

ان الالزام يكون فی الحق و الباطل يقال الزمته الحق و الزمته الباطل، و الايجاب لايستعمل الّا فيما هو حق فان استعمل فی غيره فهو مجاز و المراد به الالزام.

الفرق بين الصوم و الصيام

الصيام هو الكف عن المفطرات مع النيّة و يرشد اليه قوله تعالی: كتب عليكم الصيام كما كتب علی الذين من قبلكم.[١] و الصوم هو الكف عن المفطرات فقط.

---

١ - البقرة ٢: ١٨٣

الفرق بين الحدث و الخبث

۱ ـ الحدث هو الأثر الحاصل للمكلّف و شبهه ـ كالصبى و المجنون ـ عند عروض أحد اسباب الوضوء و الغسل المانع من الصلاة المتوقف رفعه على النيّة. و بعبارت اخرى الحدث هو الحالة المعنوية الحاصلة للمكلف من احد اسباب الوضوء و الغسل كالنوم و الجنابة مثلاً

و الخبث و هو النّجس، ضد الطهارة و يطلق على عين النجس ايضاً.

۲ – الحدث يتوقف رفعه على النيّة و الخبث لا يحتاج رفعه الى النية و ان كان ترتب الثواب عليه متوقفاً على النيّة و قصد القربة.

۳ – الحدث لايدرک باالحس و الخبث يدرک باالحس كما لا يخفى.

الفرق بين الحدث الاكبر و الاصغر

الحدث اذا لم يمكن رفعه الّا بالغسل كالجنابة و الحيض يسمّى بالحدث الاكبر و اذا رفع بالوضوء فيسمّى باالحدث الاصغر كالبول و النوم.

الفرق بين الموجب و الناقض

النسبة بينهما عموم من وجه لأنهما قد يصدقان معاً اذا دخل وقت الصلاة و كان المكلف متطهّراً فحدث قبل ان يأتى بها فحدثه موجب، لانه اوجب عليه التطهّر مقدمةً للعمل الواجب المشروط بالطهارة، كما انه ناقض ايضاً، لان هذا الحدث نَقَضَ تلك الطهارة السابقة.

و قد يصدق عنوان الموجب من دون ان يصدق عنوان الناقض كما اذا دخل الوقت و كان محدثاً فاحدث ثانياً، فلا يصدق على الحدث الثانى عنوان الناقضية لانه لم ينقض شيئاً، لكنه يصدق عليه عنوان الموجبيّة، لأنّ كل حدث موجب للطهارة مقدمة للعمل المشروط بالطهارة

و قد يصدق عنوان الناقض من دون ان يصدق عنوان الموجب كما اذا كان متطهراً و كان خارج الوقت و لم يكن يجب عليه أيّ عمل مشروط بالطهارة، فانه فى هذه الحالة اذا احدث يكون حدثه ناقضا لطهارته، لكنه ليس بموجب لعدم وجوب عمل يحتاج الى الطهارة و يظهر من كلمات بعض الاعلام و منهم شيخنا الاستاذ[1] ان النسبة بينهما ايضاً عموم و خصوص مطلقاً لأنّ كلّ موجب ناقض اذ لا يصدق على الحدث الثانى بعد دخول الوقت عنوان الموجب لان الموجب هو الحدث الاول فلا اثر للحدث الثانى و المحدث لا يحدث ثانياً.

---

١ - آية ا.. العظمى المحقق الكابلى (دام ظله العالى)

الفرق بين «السبب» و «الموجب و الناقض»

النسبة بينهما العموم المطلق لان السبب اعم مطلقا من الموجب و الناقض، كلما صدق عليه الموجب و الناقض، يصدق انه سبب ايضاً لان الحدث مطلقا سبب شرعی، فلا يُعقل وجود حدث منفكٍّ عن السببيّة الشرعيّة

و ليس باالعكس لانه قد يصدق السبب و لايصدق عليه الموجب و الناقض كما اذا كان خارج الوقت و كان محدثاً و لم يكن يجب عليه أيّ فريضة مشروطة بالطهارة فاذا احدث ثانياً يكون حدثه سبباً، لان الحدث سبب شرعی و لا يكون ناقضا و موجبا كما هو واضحٌ

الفرق بين الفروع و الاصول

ان الفروع يتعلق بالعمل بلاواسطة كمباحث الفقهية ـ كاالوجوب الى الصلاة ـ و اما الاصول على قسمين: قسم لايتعلق بالعمل كاصول فقه ـ كتعارض الخبرين فانه يتعلق باالادلة لابالعمل ـ و قسم آخر و هو اصول الدين يتعلق بالعمل مع الواسطة كمعرفة الواجب الوجود مثلا بواسطة الاسلام.

المراد من الجزء و الشرط

فما كان معتبراً فيها (الصلاة) قيداً و تقيّداً يعبّر عنه باالجزء ـ كاالسورة ـ و ما كان التقيّد به معتبراً دون القيد فهو الشرط ـ كالطهارة ـ

الفرق بين شرائط الصلاة و شرائط الاجزاء

ان كان الشرط معتبرا فى تمام حالات الصلاة حتى الآنات المتخللة بين الاجزاء كالطهارة و الاستقبال و الستر يعبّر عنها بشرائط الصلاة و مقدّماتها.

و ما كان معتبراً فى نفس الاجزاء دون الآنات المتخللة بينها يعبّر عنها بشرائط الاجزاء، سواءاً كانت معتبرة فى تمام الاجزاء باالأسر كالترتيب و الموالاة و الطمأنينة، ام فى بعضها كالقيام حال القرائة و الجلوس حال التشهد و نحوهما.

الفرق بين مقدمة الوجود و مقدمة الوجوب

النسبة بينهما من نسب الاربع عموم و خصوص من وجه لتصادقهما على القدرة و التمكن من المقدمات العقلية و عدم الحيض و عدم الصغر من المقدمات الشرعية فثبت ان القدرة و التمكن و عدم

الحيض و عدم الصغر مقدمة للوجود كما كانت مقدمة للوجوب و قد يكون الشى مقدمةً للوجوب دون الوجود كما فى تملك النصاب وقت انـعقاد الحبّة و لكن لا يجب اخراجه الّا يوم التصفية و قد يكون بالعكس كما فى الطهارة بالنسبة الى الصلاة

المراد من الشرط الضمنى

هو ان لايكون اعتباره محتاجا الى الذكر بل يكون معتبراً فى العقد سواء ذكر ام لم يذكر كانصراف العقد الى كون النقد بلديّا و كون التسليم فى بلد البيع.

الفرق بين السبب و الشرط

الفرق بينهما مجرد اصطلاح، فانهم يعبّرون عما اعتبر وجوده فى الحكم التكليفى بالشرط، و يقولون: ان البلوغ شرط لوجوب الصلاة مثلا و الاستطاعة شرط لوجوب الحج، و هكذا، و يعبّرون عما اعتبر وجوده فى الحكم الوضعى بالسبب، و يقولون: إنّ الملاقاة سبب للنجاسة، و الحيازة سبب للملكية، فكلما اعتبر وجوده فى الحكم فهو شرط فى باب التكليف و سبب فى باب الوضع. فالسببية و الشرطية بالنسبة الى التكليف منتزعة من جعل التكليف مقيداً بوجود شى فى الموضوع.

الفرق بين العزيمة و الرخصة

العزيمة: عبارة عن سقوط الأمر. بجميع مراتبه، و الرخصة: عبارة عن سقوطه ببعض مراتبه، فاذا أمر المولى بشى ثم أسقط الامر رأساً، كما فى الركعتين الأخيرتين للمسافر، فيكون الاتيان به استناداً الى المولى تشريعاً محرماً و هذا هو العزيمة، و اذا امر بشى وجوبا ثم سقط وجوبه و بقى رجحانه فهذا هو الرخصة.

الفرق بين المس و المسح

المس عبارة عن مجرد الاصابة باالشى كاصابة اليد بالكتاب مثلاً و المسح عبارة عن الاصابة مع جَرٍّ كمسح الوضو

الفرق بين الحلال و المباح

الحلال هو المباح الذى علم اباحته بالشرع و المباح لا يعتبر فيه ذلک تقول المشى فى السوق مباح و لا تقول حلال، و الحلال خلاف الحرام و المباح خلاف المحظور.

الفرق بين الدين و القرض

الدين هو ما له اجل كاعطاء درهم لشخص الى مدة معيّنة و ما لا اجل له القرض.

الفرق بين الخوف و الخشية

المراد من الخشية: هى الخوف المقدس كخوف من اللّه تـعالى: انما يخشى اللّه من عباده العلماء[1] و الخوف اعم من ان يكون مقدساً ام لا.

الفرق بين الجاهل القاصر و المقصر

الجاهل القاصر من لم يتمكن من الفحص او فحص فلم يعثر ـ او من كان جاهلاً بالجهل المركب ـ و الجاهل المقصر هو الملتفت الى الاحكام فلم يتعلم تهاوناً حتى غفل حين العمل.

فلا ينبغى التردد فى أن الجاهل القاصر لايستحق العقاب على شى من اعماله سواء كانت مطابقة للواقع ام مخالفة له، كما اذا استند الى امارة شرعية او فتوى من يجوز تقليده و كانتا مخالفتين للواقع و ذلک لقصوره

---

۱ - فاطر ۳۵: ۲۸

مع استناده فى اعماله الى الحجة الشرعية.

و اما الجاهل المقصر فهو على عكس الجاهل القاصر يستحق العقاب على اعماله اذا كانت مخالفة للواقع و ذلک لانه قد قصّر فى الفحص و السئوال و خالف الواقع من غير ان يستند فيه الى حجة شرعية.

بل يمكن الالتزام باستحقاق المقصر العقاب حتى اذا كان عمله مطابقاً للواقع الا انه يختص بما اذا كان ملتفتاً حال العمل لكونه مصداقا بارزاً للتجرى القبيح و بذلک يستحق العقاب على عمله و ان كان مطابقا للواقع.

انما الكلام فى اعمال الجاهل المقصر من عباداته و معاملاته هل انها تقع صحيحة او فاسدة انما يخص افعاله التى يترتب على صحتها او فسادها اثر عملى بالاضافة الى زمانى الحال او الاستقبال بخلاف شرب العصير العنبى بعد غليانه و قبل تثليثه ثم التفت و تردد فى جوازه و حرمته، فانه لا اثر للحكم بحرمته و حليته بالاضافة الى زمانى الحال او الاستقبال.

ذهب السيد طباطبائى صاحب العروة (قدّس سرّه) الى بطلان عمل الجاهل المقصر الملتفت و ان كان مطابقا للواقع لانه لا يتمشى منه قصد القربة فى عباداته

و الامام الخوئى (قدّس سرّه)قال: والصحيح ان عمل الجاهل المقصر كالقاصر محكوم بالصحة ملتفتاً كان ام لم يكن اذا كان مطابقاً للواقع و ذلک امّا فى التوصليات فلاجل ان الامور التوصلية لا يعتبر فيها غير الاتيان بها مطابقة للواقع، و المفروض ان المقصر او غيره اتى بما هو

مطابق للواقع.

و اما فى العبادات فلان العبادة امر ممكن الصدور من الجاهل اما غير الملتفت فظاهر و اما الملتفت فلانه اذا اتى بها برجاء انها مما امر به اللّه سبحانه تحققت به الاضافة نحوه فاذا كانت مطابقة للواقع وقعت صحيحة لا محالة.

الفرق بين الخضوع التكوينى و التشريعى

الخضوع التكوينى عبارة عن الوجود المخلوقية ثابت لجميع الموجودات و الخضوع التكليفى الذى هو عبارة عن الانقياد و اطاعة الامر و النهى و عدم المخالفة

و اما الفرق بين الخضوع و الخشوع: الخضوع فى البدن و الخشوع فى الصوت و البصر و قال صاحب المحكم: خشع، يخشع، خشوعاً، و تخشع رمى ببصره نحن الارض و خفض صوته.

المراد من الكافر و المشرك

الكافر اسم لمن لاايمان له فان قال بألهين فصاعدا خصّ باسم المشرک و ان كان متديناً ببعض الاديان او الكتب المنسوخة خصّ باسم الكتابى و ان كان يقول بقدم الدهر و استناد الحوادث اليه يسمّى باسم الدهرى.

المراد من الخسوف و الكسوف

الغالب نسبة الكسوف الى الشمس و الخسوف الى القمر و قد يطلق الكسوف عليهما معاً و كذا الخسوف.

الفرق بين الحرمة الذاتى و التشريعى

الاولى: ليست تابعة لقصد المكلف كشرب الخمر مثلاً

و الثانية: تابعة لقصد المكلّف كاالآمين فى الصلاة بعد و الضالين بقول المشروع. فأنّه فى نفسه ليس محرّماً بل اتيانه بقصد الورود حرامٌ.

الفرق بين الظلم و الجور

لعل الفرق بينهما هو الفرق بين الافراط و التفريط حيث انّ كلّاً منهما مقابل العدل و هو كون الشى فى حد الوسط و عدم الكون فيه تارة بعدم الوصول الى هذا الحد و أخرى بالتّجاوز عنه فعدم معاملة شخص مع غيره على العدل و حدّ الوسط الذى ينبغى كونها عليه ان كان بنحو عدم الوصول الى ذلک الحد فهو جور و انكان بنحو التجاوز عنه فهو ظلم هذا فيما اجتمعا

و اما اذا افترقا فكلّ منهما يعمّ الآخر فيكونان كالفقير و المسكين

اذا اجتمعا افترقا و اذا افترقا اجتمعا[۱]

الفرق بين القسط و العدل

ان القسط هو العدل البيّن الظاهر و منه يسمّى المكيال قسطاً و الميزان قسطاً لانه يصور لک العدل في الوزن حتى تراه ظاهراً و قد يكون من العدل ما يخفى و لهذا قلنا القسط هو النصيب الذى بينت وجوهه و تقسط القوم الشى تقاسموا بالقسط.[۲] المُقْسطْ: هو العادل. يقال: اَقْسَطَ يُقْسِطُ فهو مقسطٌ اذا عدل، و قَسَطَ، يَقْسِطُ، فهو قاسطٌ اذا جارَ، فكانّ الهمزة في القسط للسّب و يستعمل بمعنى الميزان و لحصّة و النصيب و قيل: القسط هو عدل الذى بين الخالق و الانسان او بين انسان و انسان آخر. العدل يكون له معنى الاعم و لذا يقال: بالعدل قامت السموات و الارض[۳]

و كتب عبدالملک الى سعيد بن جبير يسأله عن العدل فاجابه: إنّ العدل على اربعة انحاء: العدل فى الحكم، قال اللّه تعالى: و اذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل[۴] و العدل فى القول، قال اللّه تعالى: و اذا قلتم

---

۱ - شرح المكاسب للشهيدى التبريزى ص: ۱۱۰

۲ - الفروق اللغوية لا بى هلال العسكرى

۳ -تفسير الصافى فى ذيل آية ۹ من سورة الرحمان

۴ - النساء ۴: ۵۸

فَاعْدِلوا.[١] و العدل: الفدية قال اللّه تعالى: لا يُقْبَلُ منها عدل[٢] العدل فى الإشراك قال اللّه عز و جل: ثم الذين كفروا بربهم يعدلون اى يُشركون.[٣]

الفرق بين الخراج و المقاسمة

المقاسمة مايؤخذ من حاصل الارض و البستان نسبته اليه بالجزئية كالنصف و الثلث مثلا

و الخراج مقدار معيّن من المال يضرب على الارض او البستان كان يجعل على كل جريب كذا درهماً.

(و الذى يأخذه الجائر من الغلّات باسم المقاسمة و من الاموال باسم الخراج)

المراد من الغنائم

و مما يتعلق فيه الخمس الغنائم كما دل عليه الكتاب ـ كقوله تعالى: و اعلموا أنّما غنمتم من شى فأنّ للّه خمسه و للرسول و لذى القربىٰ و اليتامىٰ و المساكين و ابن السبيل[٤] و السنة: كصحيحة عبداللّه بن سنان مثلاً قال: سمعت اباعبدللّه (عليه السلام) يقول: ليس الخمس الّا فى الغنائم

---

١ ـ الانعام ۶: ١۵٢ ٢ ـ البقرة ٢: ١٢٣ ٣ ـ الانعام ۶: ١

۴ ـ الانفال ٨: ۴١

خاصة[۱]

انما الكلام فى ان الغنائم عبارة عما اخذ من الكفار من اهل الحرب قهراً بالمقاتلة معهم او الاعم منه و غيره و أنّ الغنيمة التى يجب فيها الخمس عامة للمنقول و غيره او مختصة بالمنقول فقط؟

المشهور بين الاصحاب ان الغنيمة عامة للمنقول و غيره كالاراضى و الدور و الاشجار و المصانع و غيرها و ذهب جماعة من الاصحاب الى اختصاصه بالغنائم المنقولة.

و من جملة من قال بالعموم سماحة آيةا...العظمى الاستاذ المحقق الكابلى (مدظله العالى) و هذا ما هو نصّ عبارته: و يمكن ان يقال: ان المراد منها مطلق النفع و الفائدة و ما اخذ من الكفار بالقتال احد مصاديقها، و ذلک لما ورد من التفسير فى صحيحة على بن مهزيار و قد جاء فيها: قال اللّه تعالى: (و اعلموا انما غنمتم من شيٍ فان للّه خمسه و لذى القربى و اليتامىٰ و المساكين و ابن السّبيل ان كنتم آمنتم باللّه و ما انزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان، و اللّه على كلّ شى قدير، فالغنائم و الفوائد يرحمک اللّه فهى الغنيمة يغنمها المرء و الفائدة يفيدها، و الجائزة من الانسان للانسان التى لها خطر، و الميراث الذى لا يحتسب من غير أب و لا ابن، و مثل عدو يصطلم فيؤخذ ما له الخ[۲]

و الظاهر منها ان الفائدة عطف تفسيرى للغنيمة فمعناها هى الفائدة

---

۱ - الوسائل ج ۶ ب ۲ من ابواب ما يجب فيه الخمس ح ۱

۲ - الوسائل ج ۶ ب ۸ من ابواب ما يجب فيه الخمس ح ۵

المطلقة و ما اخذ من الكفار بالحرب و القتال احد مصاديقها لاانها منحصرة فيه كما تشهد لذلک الامثلة التی ذکرها فی تفسیر الغنیمة فتأمل فیها حتی یظهر لک صدق ما ذکرناه

و قدعد من الفوائد مال اخذ من عدو اصطلم، و هو یشمل المنقول و غیر المنقول فأنّ الاراضی المفتوحة عنوة مال اخذ من عدوّ اصطلم و هی مصداق للغنائم والفوائد التی فیها الخمس، و کذا المیراث الذی لا یحتسب یشمل المنقول و غیر المنقول فعلیه تکون هذه الصحیحة من ادلة المشهور القائلین بوجوب الخمس فی مطلق الغنائم و ان کانت غیر منقولة.[۱]

المراد من متعلق الخمس

المحتملات فی المسئلة کثیرة:

الاول: ما نسب الی المشهور بین المتأخرین من انه ملک بنحو الکسر المشاع و من آثاره عدم جواز التّصرف فی المال إلّا باذن ولی الخمس، و الظاهر من آیة الخمس هو ذلک.

الثانی: انه ملک بنحو الکلی فی المعین و من آثاره جواز التصرف فی متعلق الخمس، مادام مقدار الخمس باقیاً.

---

۱ - کتاب الخمس ص: ۷

الثالث: ان يكون ارباب الخمس شريكاً فى المـالية، نـظير ارث الزوجة من البناء فانها لا ترث من عينه، بل من ماليته، و نسب هذا القول الى الشهيد الصدر (قدس سره)

الرابع:انه من قبيل حق الرهانة و مقتضاه ثبوت الحق فى الذمة مع كون العين باجمعها وثيقة له فلا يجوز التصرف فيها ما لم يؤدّ الحق

الخامس: ان يتعلق الحق بالذمة محضاً بلا تعلق بالمال نسب الى الشافعي و عن ابن حمزة ايضاً نسبته الى بعض اصحابنا و لكن لم يعرف القائل به فى اصحابنا بل حكى اجماعهم على خلافه.

السادس: ان يكون من قبيل حق الجناية المتعلق بالعبد الجـانى خطأ حيث لا يشتغل ذمة المولى بشى و لا يخرج العبد ايضاً عن مـلك مولاه نعم هو مخير بين دفع نفس العبد ليسترقوه و بين دفع القيمة ففى الحقيقة يكون حق اولياء المقتول هو الجامع بين نفس العبد و قيمته.

السابع: ان يكون من قبيل منذور التصدق فان حقيقة النذر تمليك العمل للّه تعالى او عقد بين الناذر و بين اللّه يتعقّبه وجوب الوفاء و هو حكم تكليفى ينتزع منه حكم وضعى اعنى استحقاق الفقير لان يدفع اليه هذا المال لا الملكية الفعلية فما لم يدفع المال بقصد التقرب لا يخرج عن ملك مالكه و انما يصير ملكاً للفقير بدفعه اليه[۱]

اختار من هذه الوجوه شيخنا الاستاذ المحقق (الكابلى ـ مدظله) الوجه الثالث كما صرّح فى كتاب خمسه: و لكن الاظهر هو القول الثالث و

---

۱ - كتاب الخمس للفقيهين

هو الشركة في المالية. و استدل على مدعاه با السيرة القطعية و حكمة ايجاب الواجبات المالية من الزكات و الخمس و الكفارات و نحوها من انها لرفع حاجات الفقراء في امرار المعاش و ايجاد التوازن في الجامعة نسبيّاً، و هو يتحقق باعطاء المال لهم، و لا يتوقف على الدّفع من نفس العين و روايات الزكات الدالة على تعلق الزكات بالمالية

اقسام المرتد

المرتد عبارة عمن خرج عن دين الاسلام و هو على قسمين:

«فطرى» و «ملّى» فالفطرى من ولد على الاسلام بان كان ابواه او احدهما مسلماً ثم دخل فى الكفر. و قيل: من ولد على الاسلام و وصف بالاسلام حين بلغ او حين صار مميزا ثم كفر و فسّر ثالث: و هو المرتد الذى انعقد واحد ابويه او كلاهما مسلم فيقتل و تبين عنه زوجته و تقسم امواله، و المشهور عدم قبول توبته و اسلامه و انه مخلد في النار كبقية الكفار و ذهب جملة من المحققين الى قبول توبته و اسلامه واقعاً و ظاهراً. و فصل ثالث في المسئلة والتزم بقبول توبته و اسلامه فيما بينه و بين اللّه سبحانه واقعا و انه تعامل معه معاملة المسلمين و حكم بعدم قبولهما ظاهرا بالحكم بنجاسته و كفره و غير هما من الاحكام المترتبة على الكفار و الصحيح هو القول الوسط كما اختاره جملة من المحققين من السيد اليزدى و الامام الخوئى و غيرهما (قدس اللّه اسرارهم) و ان كان امرأة لم تقتل بل تحبس و يضيّق عليها حتى تتوب او تخلد في السجن.

و الملّی من اسلم عن كفرا صلی ثم رجع ثانيا الى الكفر.

و الملّی ان كان رجلاً يستتاب ثلاثة ايام او بمقدار يمكن معه رجوعه فان تاب و الّا قتل، و لا تزول منه املاكه مادام حيّاً و ينفسخ العقد بينه و بين زوجته و لكنه مراعی على انقضاء عدّتها فان تاب فيها رجع اليها. و ان كان امرأة فكالفطرية.

الفرق بين الحدود و التعزيرات

كل ماكان له عقوبة مقدرة، يسمّى حدّاً، و ما ليس كذلك، يسمّى تعزيرا.

و قال بعض الاعاظم فی هذا المقام: الحد لغة المنع. و منه اخذ الحد الشرعی، لكونه ذريعة الى المنع عن فعل موجبه و شرعاً عقوبة خاصة يتعلق بايلام البدن بواسطة تلبس المكلف بمعصية خاصة عيّن الشارع كميتها فی جميع افراده كما فی الزنا مثلاً

و التعزير من فعل محرّماً او ترک واجباً الهياً عالماً عامدا، فعلى الحاكم الشرعی ان يعزّره دون الحد الشرعی حسب ما يراه فيه من المصلحة، علىٰ اساس انّ فی تطبيق هذه العقوبة على كل عاص و متمرّد تأثير كبير فی ردع الناس و اصلاح المجتمع و التوازن و ايجاد الامن فيه الذی هو الغاية القصوىٰ و الاهم للشارع، و يثبت موجب التعزير بشهادة الشاهدين، و بالاقرار و بعلم الحاكم اذا رأى مصلحة.

الفرق بين الارش و القيمة و اجرت المثل

الارش هو المال الذى يجبر به نقص مضمون فى مال او بدن حصل من فوات و صف الصحة فيه. و اجرت المثل اسم لعوض المنفعة الفائتة و القيمة اسم للعين الفائتة كلا او بعضاً. و بعبارت اخرى التالف ان كان عيناً فاسمه القيمة و ان كان منفعة فاسمه اجرةالمثل و ان كان وصف الصحة فاسمه الارش.[1] و قد يؤخذ الارش من تلف العين ايضاً كما لا يخفى
و الارش فى للغة كما فى الصحاح و عن المصباح دية الجراحات.

الفرق بين حق الرهانة و الجناية

ان الحق فى الاول يتعلق بالعين بما هو ملک للمالک و يكون متقوماً ببقائه على ملكه و لازمه عدم بقائه مع انتقال العين عنه بنا قل بل اما يسقط الحق على فرض صحة الانتقال او يمنع الحق عن الانتقال على فرض بقائه

و فى الثانى يتعلق بالعين مع قطع النظر عن كونها ملكاً للمالک، و لازمه بقائه على العين حيثما تذهب العين، و لذا يأخذ المجنى عليه بحقه حيثما وجدت العين، و حيث ان للعامل فى باب الزكات ان يسعى بها حيثما

---

١ - هداية الطالب الى اسرار المكاسب للشهيدى ص ٥۴۴

وجد العين الزكوية، فيشبه بحق الجناية، و حيث ان للمالک اداء الزكات من مال آخر و فک عينه من تعلق حق الزكات، فيشبه بحق الرهانة.[۱]

الفرق بين العادل و الثقة و الاعدل و الأوثق.

العادل لايصرّ على الذنوب و يجتنب عن المعاصى الكبيرة و الثقة محترز عن الكذب. الاعدل ما له احتياط تام عن المعصية و الاوثق ما له احتياط تام عن الكذب.

الفرق بين الخبر و الحديث

الخبر ما روى عن المعصوم او غيره و الحديث ماروى عن المعصوم فقط

الفرق بين الأخبار و الآثار

الاخبار و الآثار كالفقير و المسكين اذا اجتمعا افترقا و اذا افترقا اجتمعا اذا ذكر احدهما يراد منه ما روى عن النبى (ص) او عن الائمة (عليهم السلام) و اذا ذكر كلاهما يراد من الاخبار ماروى عن النبى (ص) و يراد من الآثار ما روى عن الأئمة (عليهم السلام)

---

۱ - المكاسب و البيع تقريرات للمحقق النائينى (قدّس سرّه)

اقسام الخبر عند الفقاء

۱ ـ الصحيح: ما كان سلسلة سنده اما ميين ممدوحين بالتوثيق مع الاتصال. و عرّفه الشهيد الاوّل: مااتّصلت روايته الى المـعصوم بـعدل امامّى

تعريف الشهيد الثانى: ما اتّصل سنده الى المعصوم بنقل العـدل الإمامى عن مثله فى جميع الطبقات و إن اعتاره شذوذ.

۲ ـ الحسن: ما كانوا اما ميين ممدوحين بغير التوثيق كلاً او بعضاً مع توثيق الباقي .

تعريف الشهيد الاوّل: مارواه الممدوح من غير نصّ على عدالته

تعريف الشهيد الثاني: ما اتصل كذلک بامامى ممدوح بلا معارضة ذمّ مقبول، من غير نصّ على عدالته فى جميع مراتبه او بعضها مع كون الباقي بصفة رجال الصحيح.

۳ ـ الموثق: ما كان كلهم او بعضهم غير اما ميين مع توثيق الكل و قد يسمّى بالقوى ايضاً و قد يطلق القوى على ما كان رجـاله امـا مـيين مسكوتاً عن مدحهم و ذمهم.

تعريف الشهيد الاوّل: ما رواه من نصّ عـلى تـوثيقه مـع فسـاد عقيدته، و يسمّى القوى.

تعريف الشهيد الثانى: ما دخل فى طريقه من نصّ الاصحاب على توثيقه، مع فساد عقيدته، و لم يشتمل باقيه على ضعف.

۴ ـ الضعيف: ما كان راوى الحديث غير موثوق به من جهة صدقه و كذبه.

تعريف الشهيد الاول: ما يقابل الثلاثة.

تعريف الشهيد الثانى: ما لا تجتمع فيه شروط احد الثلاثة

۵ ـ الموقوف: هو الخبر المجهول الراوى او مقطوع السند

۶ ـ المرسل: خبر محذوف السند.

المرسل هو مأخوذ من إرسال الدّابة، بمعنى رفع القيد و الربط عنها، فكانّ المحدّث بإسقاط الراوى رفع الربط الذى بين رجال السند بعضهم ببعض، و فسّره الشهيد بقوله: مارواه عن المعصوم من لم يدركه سواء كان الرواى تابعيّاً ام غيره، صغيراً ام كبيراً، و سواء كان الساقط واحداً ام اكثر، و سواء رواه بغير واسطة او بواسطة نسيها بأن صرّح بذلك او تركها مع علمه بها، أو أبهمها.

۷ – المرفوع: فيه اصطلاحان: ۱ ـ يطلق على ما أضيف الى المعصوم من قول بان يقول فى الرواية انّه (عليه السلام) قال كذا او بفعل بأن يقول فعل كذا، أو تقرير بأن يقول فعل فلان بحضرته كذا و لم ينكره عليه.

قال والد بهاء الدين العاملى: و هو مما اضيف الى النبى (ص) او احد الائمة (عليهم السلام) من ایّ الاقسام كان متّصلاً كان او منقطعاً، قولاً كان او فعلا او تقريراً فمقوّم المرفوع اضافته الى المعصوم سواء كان له اسناد اولا، و على فرض وجوده كان كاملاً او ناقصاً.

و على هذا فالمرفوع فى مقابل الموقوف فإن أُضيف الى المعصوم باسناد او لا فهو مرفوع و اذا اضيف الى مصاحب المعصوم باسناد او لا فهو موقوف.

ب ـ و قد يطلق على ما اضيف الى المعصوم باسناد منقطع، قال والد الشيخ بهاء الدين العاملى: و اعلم ان من المرفوع قول الرواى يرفعه او ينميه (ينسبه) او يبلغ به الى قول النبى (صلى ا.. عليه و آله) او احد الأئمة (عليهم السلام) فمثل هذا يقال له الآن: موضوع و ان كان منقطعاً او مرسلاً او معلّقاً بالنسبة الينا الآن.

٨ ـ المتواتر: خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه من غير احتمال تواطئهم على الكذب.

اختلفوا فى اقل عدد يتحقّق معه التواتر، و الحق انّه لا يشترط فيه عدد، فالمقياس هو اخبار جماعة يؤمن من تعمدّ هم الكذب و هو يختلف و يتخلّف باختلاف الموارد فربّ مورد يكفى فيه عدد اذا كان الموضوع بعيداً عن الهوى و الكذب، و رب موضوع لا يكفى فيه ذلک العدد، و بذلک يظهر انّ تقديره بالخمسة او العشرة أو العشرين او الاربعين أو السبعين لا اساس له.

اقسام المتواتر

المتواتر على قسمين: لفظى و معنوى

فالأوّل: ما اذا اتّحدت الفاظ المخبرين فى اخبار هم كقوله (صلى الله عليه و آله) «انّما الاعمال بالنّيات» على القول بتواتره و قوله (ص) «من كنت مولاه فعلىّ مولاه» و قوله (ص): «انّى تارک فيكم الثقلين»

و الثانى: ما اذا تعدّدت الفاظ المخبرين و لكن اشتمل كلّ منها على معنى مشترک بينها بالتضمّن او الالتزام و حصل العلم بذلک العدد المشترک بسبب كثرة الأخبار، كما فى الاخبار الواردة فى بطولة علىّ (عليه السلام) فى غزواته التى تدلّ بالدلالة الالتزامية على شجاعته و بطولته.

۹ ـ المستفيض: هو ما كان مخبره اكثر من واحد و لم يصل الى حد التواتر. و قيل: كل خبر واحد اذا تجاوز رواته عن ثلاثة فهو مستفيض.

۱۰ ـ الغريب: الخبر الذى انفرد واحد بروايته فهو غريب و ان تعددت الطرق اليه، او تعدّدت الطرق منه.

۱۱ ـ الخبر الواحد: كل خبر لم يبلغ حد التواتر فهو خبر واحد. او خبر نفر لا يحصل من قولهم «العلم القطعى»[۱]

۱۲ ـ المشهور هو ما شاع عند اهل الحديث خاصّة دون غير هم،

---

۱ - شرح اللمعة للكلانترى ج ۳ و اصول الحديث و احكامه للاستاذ آية ا..

بان نقله منهم رواة كثيرون، و لا يصرف هذا القسم الّا اهل الصناعة

۱۳ ـ الشاذ: و هو مارواه الثقة مخالفاً لماروواه المشهور و يقال للطرف الراجح: المحفوظ ايضاً.

۱۴ ـ المقبول: هو الحديث الذى تلقّاه الاصحاب بالقبول و العمل بمضمونه. و المثال الواضح للقبول هو حديث عمربن حنظلة الوارد فى حال المتخاصمين من اصحابنا و الذى رواه المشايخ الثلاثة فى جوامعهم[۱] و اليک سنده:

محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عيسىٰ، عن صفوان بن يحيىٰ، عن داود بن الحصين، عن عمر بن حنظلة قال: سألت اباعبداللّه (عليه السلام)عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة فى دين أو ميراث فتحا كما الى السلطان و إلى القضاة، أيحلّ ذلک؟ قد تلقّاه الاصحاب بالقبول فى باب القضاء[۲] و عليه المدار فى ذلک الباب و ان خالف بعض الاعلام فليراجع فى علم الرجال

---

۱ - الكلينى فى الكافى و الصدوق فى الفقية و الشيخ فى التهذيب

۲ - آية اللّه الوحيد الخراسانى

اصحاب الاجماع

ان السید الجلیل بحر العلوم (قدس سره) جمع اسماء من ذکره الکشی فی المواضع الثلاثة[۱] تحت عنوان تسمیة الفقهاء من اصحاب ابی جعفر و ابی عبداللّه (علیهما السلام): اجتمعت العصابة علی تصدیق هؤلاء الاولین من اصحاب ابی جعفر و اصحاب ابی عبداللّه (علیهما السلام)، و انقادوا لهم بالفقه فقالوا افقه الاولین ستة: زرارة، و معروف بن خربوز و برید، و ابو بصیر الأسدی، و الفضل بن یسار، و محمد بن مسلم الطائفی قالوا: وافقه الستة زرارة. و قال بعضهم: مکان ابوبصیر الأسدی ابوبصیر المرادی، و هو لیث بن البختری الخ فی منظومته و خالفه فی اشخاص من الستة الاولی، قال(قدس سره):

قَدْ أَجْمَعَ الکُلُّ عَلٰی تَصْحِیْحِ مٰا
یَصِحُّ عَنْ جَمٰاعَةٍ فَلْیَعْلَما

و هُمْ أُولُوا نَجٰابَةٍ وَ رَفْعَةٍ
اَرْبَعَةٌ وَ خَمْسَةٌ وَ تِسْعَةٌ

فَالسّتَةُ الأُوْلٰی مِنَ الاَمْجٰادِ
اَرْبَعةٌ مِنْهُمْ مِنَ الاَوْتٰادِ

---

۱ - رجال الکشی ص ۲۰۶، ۳۲۲ و ۴۶۶

زُرارَةٌ كــذا بُــريْدٌ[۱] قَــدْ أتــىٰ
ثُــمَّ مُــحمدٌ[۲] وَ ليْثٌ[۳] يٰــا فَــتىٰ
كَــذا الفُــضَيْلُ[۴] بَــعْدَهُ مَــعْرُوفٌ[۵]
وَ هُــو الّــذی مٰــا بَــيْنَنا مَــعرُوفٌ
فَــالسّتَةُ الوُسْــطىٰ أُوْلُــوالفَــضٰائِلِ
رُتْــبَتُهُمْ أَدْنــىٰ مِــنَ الاَوائِــلِ
جــميلُ الجــميل[۶] مَــعَ أبــانٍ[۷]
وَ الْــعَبْدَ لٰــانِ[۸] ثُــمَّ حَــمّٰادٰانِ[۹]
وَ السّــتَةُ الأُخْــرىٰ هُــمْ صَــفْوانُ[۱۰]
و يــونسٌ[۱۱] عَــلَيْهُما الرّضْــوانُ
ثُــمَّ ابْــنُ مَــحْبُوبٍ[۱۲] كــذا مــحمّدٌ[۱۳]
كــذاكَ عَــبْدُاللّــهِ[۱۴] ثــمّ اَحْــمَدُ[۱۵]

---

۱ - برید بن معاویة ۲ - محمد بن مسلم

۳ - ابوبصیر المرادی و هو لیث بن البختری ۴ - الفضیل بن یسار

۵ - معروف بن خربوذ ۶ - جمیل بن دراج

۷ - ابان بن عثمان ۸ - عبداللّه بن مسکان و عبداللّه بن بکیر

۹ - حماد بن عثمان و حماد بن عیسی ۱۰ - صفوان بن یحیی

۱۱ - یونس عبدالرحمان ۱۲ - الحسن بن محبوب

۱۳ - محمد بن ابی عمیر ۱۴ - عبداللّه بن مغیرة

۱۵ - احمد بن محمد بن ابی نصر البزنطی

وَ مٰا ذكرْناهُ الاصّحُ عِنْدَنٰا
وَ شَذَّ قَوْلُ من بِهِ خٰالَفَنٰا[1]

فاصحاب الاجماع حسب ما ذكره البحر العلوم (قدس سره):

۱ ـ زرارة بن اعين
۲ ـ بريد بن معاوية
۳ ـ محمد بن مسلم
۴ ـ ابوبصير المرادى (ليث بن البخترى)
۵ ـ الفضيل بن يسار
۶ ـ معروف بن خربوذ
۷ ـ جميل بن دراج
۸ ـ ابان بن عثمان
۹ ـ عبداللّه بن مسكان
۱۰ ـ عبداللّه بن بكير
۱۱ ـ حماد بن عثمان
۱۲ ـ حماد بن عيسى
۱۳ ـ صفوان بن يحيى
۱۴ ـ يونس عبدالرحمان
۱۵ ـ الحسن بن محبوب
۱۶ ـ محمد بن ابى عمير
۱۷ ـ عبداللّه بن مغيرة
۱۸ ـ احمد بن محمد بن ابى نصر البزنطى

---

۱ - مراده الكشى

اختار الكشى أنّ ابابصير الاسدى من اصحاب الاجماع و اختار السيد بحر العلوم ان ابابصير المرادى منهم

حقيقة البيع

عرّف الفقهاء البيع بتعاريف شتى نذكر بعضها لتوسعة الذهن و اختيار ما هو الحق فى المقام

الاول: ان البيع انتقال عينٍ مملوكةٍ من شخصٍ الى غيره بعوض مقدّرٍ على وجه التراضى. كما ذكره الشيخ فى المبسوط، و العلامة فى التذكرة[۲]

الثانى: ان البيع هو الايجاب و القبول الدالين على الانتقال كما هو المشهور بين الفقهاء

الثالث: ان البيع نقل العين بالصيغة المخصوصة. كما حكى هذا التعريف عن المحقق الكركى فى جامع المقاصد.

الرابع: البيع انشاء تمليک عين بمال. كما عرّف الشيخ الاعظم(قدّس سرّه)[۳]

و اورد الشيخ الاعظم على تعريف الاول: و حيث إنّ فى هذا التعريف مسامحة واضحة،(وجه المسامحة حيث ان هذا التعريف تعريف

۲- المبسوط ج ۲ ص ۷۶ ـ التذكرة ج ۱ ص ۴۶۲

۳- المكاسب كتاب البيع

باللازم و الاثر فلا يسوغ تعريف الشيء باثره الّا على سبيل العناية و المجاز) عدل آخرون الى تعريفه: باالايجاب و القبول الدالّين على الانتقال.و ناقش على تعريف الثانى بان البيع من مقولة المعنى دون اللفظ، فلا وجه لتفسيره به.

و اشكل على تعريف الثالث: مع أنّ النقل ليس مرادفاً للبيع، و لذا صرّح فى التذكرة بانّ ايجاب البيع لا يقع بلفظ (نقلتُ)و جعله من الكنايات، و أنّ المعاطاة عند بيع مع خلوّها عن الصيغة و انّ النقل بالصيغة ايضاً لا يعقل انشاؤه بالصيغة.

و اورد الامام الخوئى (ﺘﺪﺳ ﺳﺮﻩ) على تعريف الشيخ ما هذا لفظه: و يتوجه عليه وجوه:

۱ ـ ان لفظ العين يشمل الأعيان المتمولة و غيرها مع انه (ﺘﺪﺳ ﺳﺮﻩ) اعتبر المالية فى العوضين، فلا يكون تعريفه هذا مانعاً عن دخول الأغيار فى المحدود

۲ ـ أنه لو كان البيع إنشاء تمليك عين بمال لزم منه ان يكون التبديل فيه فى الاضافة الملكية فقط و قد عرفت خلاف ذلک فيما تقدم (من عمومية الاضافة سواء كانت اضافة ملكية، ام كانت اضافة مالية، ام اضافة حقيقة، ام غيرها من انحاء الاضافات)

۳ ـ انه لا دليل على اعتبار المالية فى الثمن. و إنّما المناط فى تحقق مفهوم البيع صدق عنوان المعاوضة عليه و قد مر تفصيل ذلک فيما سبق (فاذا كان المبيع مورداً لغرض المشترى ـ سواكان مالاً عند العقلاء ام

لا كالحشرات ـ و اشتراه بأغلى الثمن صدق عليه مفهوم البيع). [۱]

الخامس: حقيقة البيع هى الاعتبار النفسانى المُظْهَرُ بمظهرٍ خارجىّ. و عرّف فى موضع آخر: البيع موضوع للاعتبار المبرَز فى الخارج بمبرِزٍ ما. كما ذكره الامام الخوئى (قدّس سرّه)[۲]

و ساير التعاريف التى ذكرها الشيخ فى المكاسب يرجع الى هذه التعاريف

النسبة بين البيع و التمليک

النسبة بين البيع و التمليک هى العموم من وجه، اذ قد يوجد التمليک و لا يصدق عليه مفهوم البيع، كما فى الهبة، و الوصية، و الارث و غير ذلک، و قد يوجد البيع و لا يكون هناک تمليک كبيع المتاع بسهم سبيل اللّه من الزكاة فان هذا بيع و ليس فيه تمليک فان سهم سبيل اللّه من الزكاة ليس ملكاً لشخص خاص و لا لجهة معينة و لذا صدر فى آية الصدقات بلفظة (فى) الظاهرة فى بيان المصرف و مع ذلک كله يجوز بيع السهم المزبور، و صرف ثمنه فى سبيل اللّه. كما يجوز بيع نماء العين الموقوفة فى سبيل اللّه و صرف ثمن ذلک فى قربات اللّه مع أن تلک العين ليست بملک لأحد، و لا لجهة و كذا نماؤها. و قد يجتمعان و هو كثير.

۱- مصباح الفقاهة ج ۲ ص ۵۶

۲- مصباح الفقاهه ج ۲ ص ۵۳

اقسام البيع

البيع بالنسبة الى الإخبار بالثمن و عدمه ينقسم الى خمسة اقسام

الاول: المساومة: و هى البيع بما يتفقان (البايع و المشترى) عليه من غير تعرض للإخبار بالثمن، سواء علمه المشترى، ام لا.

الثانى: المرابحة: هى البيع بزيادة عن رأس المال مع الاخبار بالثمن

الثالث: التولية: هى البيع برأس المال مع الاخبار بالثمن

الرابع: المواضعة: هى البيع باقل من رأس المال مع الاخبار بالثمن.

الخامس: التشريك: هو بيع الجزء المشاع برأس المال كان يقول البايع: أشركتك بالنصف فاذا قبل المشترى فيكون شريكاً مع البايع بالنصف. و لم يذكره كثير من العلماء و ان ذكره الشهيد الاول فى اللمعة و الدروس. التشريك فى الحقيقة يرجع الى احد الاقسام الاربع فليس قسماً مستقلاً.

الفرق بين الاخبار و الأنشاء

ان واقع الانشاء المقابل للاخبار و ان كان من الامور الواضحة التى يعرفها اكثر الناس الّا انه وقع الكلام فى حقيقة الانشاء و فيما به يمتاز عن الإخبار، فالمعروف بين العلماء: ان الانشاء ايجاد المعنى باللفظ لكن هذا لمعنى غير تام لان المراد من ايجاد المعنى باللفظ اما ايجاد خارجـى، او ايجاد اعتبارى:

أما الايجاد الخارجى فهو ضرورى البطلان بداهة ان الموجودات الخارجية برمتها مستندة الى عللها الخاصة، و اسبابها المعينة، و مقدماتها الاعدادية، و من الواضح الذى لاريب فيه ان اللفظ اجنبى عنها

و اما الايجاد الاعتبارى فان كان المراد به وجوده فى نفس المتكلم فهو واضح الفساد، فان الاعتبار النفسانى من افعال النفس، و من المعلوم ان افعال النفس توجد فيها بفاعليتها بلا احتياج الى عالم الالفاظ اصلاً.

و ان كان المراد من الايجاد الاعتبارى وجود المعنى فـى اعـتبار العقلا، فيتوجه عليه ان الانشاء و ان كان موضوعاً لاعتبار العقلاء

إلّا أنّ هذا لاعتبار مترتب على تحقق الانشاء فى الخارج و كلا منا فى تصوير حقيقته، سواء كان ذلک مورداً لاعتبار العقلاء او الشرع، ام لم يكن. فلا نعقل معنى محصلاً للانشاء فى تعريف المشهور

فنكتفى هنا على تعريف خراريت الفن المحقق الخراسانى و الامام الخوئى (قدس سرهما)

قال المحقق الخراسانى فى حاشية الرسائل ما هذا لفظه: ان الانشاء هو القول الّذى يقصد به ايجاد المعنى فى نفس الأمر لاالحكاية عن ثبوته و تحققه فى موطنه من ذهن او خارج و لهذا لا يتّصف بصدق و لا كذب بخلاف الخبر فانه تقرير للثّابت فى موطنه و حكاية عن ثبوته فى ظرفه و محله فيتصف باحدهما لامحالة.[1] و هذا التعريف يرجع الى تعريف الشهيد(قدس سره) فى القواعد: الانشاء: هو قول الذى يوجد به معناه فى نفس الامر.

و الامام الخوئى (قدس سره) ذكر بعد الايراد على تعريف المشهور ما هذا نصّ تقريراته: و التحقيق: أن الانشاء ابراز الاعتبار النفسانى بمبرز خارجي. كما ان الخبر ابراز قصد الحكاية عن الثبوت او السلب بالمظهر الخارجي. و قال فى مقام الفرق بين الجمل الانشائية و الخبرية: ان جمل الانشائية انما و ضعت بهيئاتها الانشائية لابراز امر ما من الامور النفسانية: و هذا الأمر النفسانى قد يكون اعتباراً من الاعتبارات كما فى الأمر و النهى و العقود و الايقاعات و قد يكون صفة من الصفات كما فى

---

۱ - حاشية الرسائل ص: ۲۸۵

التمنى و الترجى و لاجل ذلک ان الجمل الانشائية لاتتصف بالصدق تارة و بالكذب أخرى اذ ليس فى مواردها خارج تطابقه النسبة الكلامية، او لاتطابقه.

و هذا بخلاف الجمل الخبرية، فانها موضوعة لابراز قصد الحكاية عن الثبوت او السلب. و عليه فالهيئات التركيبية للجمل الخبرية امارة على قصد المتكلم للحكاية عن النسبة و هذا الحكاية قد تطابق الواقع فتكون الجملة صادقة و قد تخالفه فتكون كاذبة و قد اتضح لک مما ذكرناه ان المتصف بدءً بالصدق و الكذب فى الجمل الخبرية انما هو الحكاية عن الواقع و اما اتصاف الجملة الخبرية بهما انما هو من قبيل و صف الشى بحال متعلقه[1]

---

۱ - مصباح الفقاهة ج ۲ ص: ۵۰

اقسام الخيار

الخيار لغة اسم مصدر من الاختيار[1] و معنى الاختيار لغة هو طلب

---

۱ - الفرق بين المصدر و اسمه من وجوه: الاول: قال بعض المحققين في مقام الفرق: اعلم ان المصدر لابد ان يشتمل على حروف فعله: الاصلية و الزايدة جميعا اما بتساو مثل تَغافَلَ تَغافُلاً و تَصَدّقَ تصدّقاً، و اما بزيادة مثل اَكْرَمَ اِكراماً و زَلْزَلَ زلْزَلَةً و انه لا ينقص فيه من حروف فعله شي الا ان يحذف لعلة تصريفية، ثم تارة يعوض عن ذلک المحذوف حرف فيکون المحذوف كالمذكور نحو أَقامَ اقامةً و وَعَدَ عدةً و تارتا يحذف لالعلة تصريفية و لكنه منوى معنا نحو قاتَلَ قتالاً و نازلته نزالاً و الاصل فيهما قيتالاً و نيزالاً، فأن نَقَصَ الدال على الحدث عن حروف فعله و لم يعوض عن ذلک الناقص و لم يكن الناقص منويا كان اسم مصدر نحو اعطىٰ عطاءً و تَوَضَّأَ وُضوءً و تكلّم كلاماً و اجاب جواباً و اطاع طاعة.

الثاني: ان المصدر يدل على الحدث بنفسه، و اسم المصدر يدل على الحدث بواسطة المصدر، فمدلول المصدر معنى، و مدلول اسم المصدر لفظ المصدر

الثالث: ان المصدر يدل على الحدث و اسم المصدر يدل على الهيئة الحاصلة منه (كالغَسْل و الغُسْل)

الرابع: ان المصدر ما ليس على اوزان مصدر فعله لكنه بمعناه، كما في اسماء الافعال، فانها تدل على المعاني الفعلية من غير ان تكون على اوزان الافعال

الخامس: ان المصدر موضوع لفعل الشيء و الانفعال به، و اسم المصدر

الخير من ایّ شی فیصحّ تعلقه باالامور التكوينية و الاعتبارية نظير الكسب و الاكتساب فيكون وصفاً لنفس الافعال الخارجية و الامور الاعتبارية حسب اختلاف متعلقه من الافعال و الاعيان و الاعتباريات.

و الظاهرانه بهذا المعنى اللغوى استعمل فى الخيارات المختصة بالمعاملات فلا يكون من الاوصاف النفسانية المعبّر عنها بالارادة تارة و بالاختيار أخرى و لا من الافعال الخارجية و لا بمعنى الملک فى المقام بل انما يستفاد الملكية من موارد الاستعمال بحسب اقتران مادة الخيار بكلمة اللام او ذو او صاحب او الباء او بالهيئة المفيدة لهذا المعنى كهيئة المختار مثلاً

موضوع لاصل ذلک الشی، فالاغتسال مثلاً موضوع لايجاد افعال تدريجية مخصوصة و الغُسْلُ عبارة عن نفس تلک الافعال، (او الحالة الحاصلة منها)
السادس: ان اسم المصدر ما ساوى المصدر فى الدلالة على معناه و خالفه بخلوه لفظاً و تقديرا من بعض ما فى فعله دون تعويض كعطاء فانه مساو لإعطاء معنى و مخالف له بخلوه من الهمزة الموجودة فى اول فعله و هو خال منها لفظاً و تقديراً و لم يعوض عنها شى.
السابع: الاسم الدال على مجرد الحدث ان كان علما كفجار و حماد للفجرة و المحمدة او كمضرب و مقتل، او متجاوزا فعله الثلاثة و هو بزنة اسم الحدث الثلاثى كغُسْلٍ و وُضُوءٍ فانهما بزنة القُرْبَ و الدُّخول. فى قَرُبَ قرباً و دَخَلَ دُخُولاً فهو اسم مصدر و الّا فمصدر (شرح اللمعة ج ١ للمحقق الكلانتر و مكررات المدرس «قدس سرهما» ج ٣)

و عليه فيكون الاختيار و الخيار فى مقابل الاضطرار و الالتـجاء بحسب الحقيقة فى جميع الموارد فان المضطر لا يقدر على اتخاذ الخير لنفسه فيما اضطر اليه.

و ان كان الاصل فى البيع اللزوم كما ذكر العلامة(قدس سره) و تبعه غير واحد من الاعلام و لكن الشارع جعل للبايع و المشترى او لاحدهما خيارا والخيارات كثيرة و قد أنهاها بعضهم الى اربعة عشرة كما فى اللمعة لكن المناسب جعلها سبعة لان البقية تندرج فى خيار الشرط.

الاول: خيار المجلس. اضافته الى المجلس من جهة الغلبة لعدم اختصاصه بالمجلس بل يثبت فى حال القيام و المشى ايضاً فما لم يفترقا فهذا الخيار موجود لكل واحد منهما.

الثاني: خيار الحيوان. لاخلاف بين الفريقين فى ثبوته فى الجملة فى بيع الحيوان و انما الخلاف فى الحيوان هل هو مطلق الحيوان او ما لم يقصد منه الالحمه ظاهر النص و الفتوى هو العموم.

و هو ثابت للمشترى خاصّة و مدة هذا الخيار ثلاثة ايام مبدئها من حين العقد.

استقرب الشيخ الاعظم (قدس سره) اختصاصه بالبيع الشخصى و لكن لادليل عليه بل كانت الادلة مطلقة و لا منشأ للانصراف كما ادّعى

مبدئه من حين العقد كخيار المجلس لا بعد حصول التـفرق كـما توهم بعض. و يسقط باشتراط سقوطه فى العقد او اسقاطه بعد العـقد و بتصرف ذى الخيار اذا كان مصداقا للاسقاط و مـبرزاً لمـا فـى ضـمير

المتكلم من كونه موجبا لسقوط الخيار.

الثالث: خيار الشرط الثابت بسبب اشتراطه فی العقد یجوز اشتراطه لكل واحد من البايع و المشترى او لاحد هما او لاجنبى اذا لم يكن مخالفاً للكتاب و السنة. و لابد من تعيين مبدإٍ بقدر معين، و لو مادام العمر.

و مبدئه من حين العقد لا من حين التفرق كما ذهب الشيخ و الحلی (قدس سرهما) و يسقط باسقاط ذى الخيار و انقضاء المدة المجعولة له.

الرابع: خيار الغبن. لا شبهة فى ثبوت هذا الخيار فى الجملة بل ادعى بعضهم الاجماع عليه و لكن انكر المحقق هذا الخيار لعدم كونه منصوصاً و التحقيق ان المدرک لخيار الغبن هو الشرط الضمنی.

الظاهر كون الخيار المذكور ثابتاً من حين العقد لا من حين ظهور الغبن.

و يسقط: بالاسقاط بعد العقد و باشتراط سقوطه فى متن العقد و بتصرف المغبون بائعاً كان او مشترياً فيما انتقل اليه تصرّفاً يدل على الالتزام بالعقد.

الخامس: خيار التأخير:

قال العلامة (قدّس سرّه) فى التذكرة: من باع شيئا و لم يسلمه الى المشترى و لا قبض الثمن و لا شرط تأخيره و لو ساعة لزم البيع ثلاثة ايام فان جاء المشترى بالثمن فى هذه الثلاثة فهو احق بالعين، و ان مضت الثلاثة و لم يأت بالثمن تخيّر البايع بين فسخ العقد و الصبر، و المطالبة

بالثمن عند علمائنا اجمع.

ذهب الشيخ الطوسى (قدس سره) الى البطلان و تبعه صاحب الحدائق و الامام الخوئى (قدس سره) فى مصباح الفقاهة و ان ذهب الى ثبوت الخيار فى منهاج الصالحين.

شروط خيار التأخير:

الاول: عدم قبض المبيع بان لا يقبض البايع المبيع من المشترى و قبض البعض كلا قبض

الثانى: عدم قبض البايع مجموع الثمن و قبض البعض كلا قبض

الثالث: ان لا يشرط المشترى على البايع تأخير الثمن و الّا فلا خيارله

الرابع: ان يكون المبيع شخصيا و اما اذا كان كليّاً فى الذمة ففيه خلاف ذهب جمع من العلماء كاالشيخ الطوسى و غيره الى عدمه

الخامس: عدم اسقاط البايع الخيار بعد ثلاثة ايام

السادس: خيار الرؤية:

المراد منه ما اذا ابتاع شيئاً بالوصف و لم يره، ثم رأه على خلاف ما وصفه البايع. كما يثبت الخيار للمشترى عند تخلف الوصف يثبت للبائع عند تخلف الوصف، اذا كان قدرأى المبيع سابقاً، فباعه بتخيل أنه على ما رآه، فتبيّن خلافه، او باعه بوصف غيره فانكشف خلافه.

و يسقط هذا الخيار باشتراط سقوطه فى ضمن العقد، و باسقاطه

بعد الرؤية و بالتصرف فى العين بعدها تصرفاً كاشفاً عن الرضا بالبيع.

(السابع: خيار العيب)

و هو كل مازاد عن الخلقة الاصلية ذاتا او صفة او نقص عنها عيناً كان او صفة كالعمى و العرج و غيرهما فللمشترى الخيار مع الجهل بين الرد و الارش و هذا الخيار كما يكون للمشترى يكون للبايع ايضاً و يستفاد الخيار للمشترى من الرّوايات و للبايع من جهة الشرط الضمنى فقط كما لا يخفى على من تتبع المنابع و المدارک لان المتبايعين حين الاقدام على المعاملة، قد اشترط كل منهما على الآخر بحسب ارتكاز هما كون العوض سالماً عن العيوب. و قد ذكرنا الشرط الضمنى فى مباحث الاصولية آنفاً.

يسقط الرد و الأرش بامور:

الاول: العلم بالعيب قبل العقد

الثانى: تبرؤ البائع من العيوب بان يقول: بعته بكل عيب

الثالث: اسقاط الخيار قبل ظهور العيب او بعده

الرابع: الالتزام بالعقد، بمعنى: اختيار عدم الفسخ، و منه التصرف فى المعيب تصرفاً يدل على اختيار عدم الفسخ.

یسقط الرد دون الارش:

الاول: تلف العین

الثانی: خروجها عن الملک ببیع أو عتق او هبة او نحو ذلک

الثالث: التصرف الخارجی فی العین الموجب لتغییر العین، مثل تفصیل الثوب و صبغه و خیاطته و نحو ها

الرابع: التصرف الاعتباری فیها الموجب لعدم امکان ردها مثل اجارة العین و رهنها.

الخامس: اذا احدث فیه عیباً بعد قبضه من البائع.

کیفیة اخذ الارش

کیفیته: ان یقوّم المبیع صحیحاً ثم یقوّم معیباً، و تلاحظ النسبة بینهما ثم ینقص من الثمن المسمّی بتلک النسبة، فاذا قوّم صحیحاً بثمانیة و معیباً باربعة و کان الثمن أربعة ینقصْ من الثمن النصف و هو اثنان فیرجع فی المثال باثنین و هکذا

و لا یؤخذ ما بین المعیب و الصحیح لانه قد یحیط بالثمن، او یزید علیه فیلزم اخذه العوض و المعوّض، کما اذا اشتراه بخمسین و قوّم معیباً بها و صحیحاً بمائة او ازید و علی اعتبار النسبة یرجع فی المثال بخمسة و عشرین و علی جواز اخذ نفس التفاوت لرجع المشتری علی البایع

بخمسين او ازيد بعنوان الارش فيحصل لديه المثمن و الثمن جميعاً

اخذ الارش على القاعدة ام لا؟

و ينبغي ان نشير الى ان اخذ الارش في المقام على طبق القاعدة او على خلاف القاعدة لا شبهة في انه يجوز للبايع و المشترى جبران عيب المبيع و الثمن و انما الكلام في الالزام و عدمه فان كان على طبق القاعدة فله الزامه على ذلک و الّا فلا. الظاهر انّه يثبت على خلاف القاعدة لعدم الدليل من العقل و الشرع على كون وصف الصحة الذى يفقد في المعيب ان يقابل بجزء من الثمن كما ان اجزاء المبيع تقابل بالثمن و من هنا لو وقعت المعاوضة بين المعيب و الصحيح و كانا من جنس واحد ربوى لا يلزم الربا مع أنّ الصحيح زائد عن المعيب بوصف الصحة و لو زاد على المعيب في مقابل وصف الصحة شى لزم منه الربا فيعلم من ذلک أن وصف الصحة لايقابل بالمال فيعلم من جميع ذلک ان الأرش لم يثبت على طبق القاعدة، بل هو ثابت بعنوان الغرامة لدليل خاص يقتضيه و هو عبارة عن الاخبار الواردة في المقام.

قد ذكر الشهيد الأوّل في اللمعة اقساماً آخر من الخيارات كخيار ما يُفْسَدُ ليومه، و خيار التدليس، و خيار الاشتراط، و خيار الشركة و خيار تعذّر التسليم، و خيار تبعّض الصفقة و هذه الخيارات كلها ترجع الى خيار

الشرط كما صرّح الامام الخوئى (قدس سره) فـى مـصباح الفـقاهة[1] حسب ما ذكر المقرر.

الفرق بين الجمع العرفى و الجمع التبرعى

اشتهر بينهم ان الجمع بين المـتعارضين مـهما أمكـن اولى مـن الطرح، و الظاهر المراد منه هو الجمع العرفى الذى سماه الشيخ الاعظم باالجمع المقبول و يسمّى الجمع الدلالى ايضاً فاذا كان الجمع بينهما فى الدلالة ممكناً فيرتفع التعارض بينهما فلا يتكاذ بان، كـما اذا كـان احـد الدليلين أخص من الآخر فان الخاص مقدم على العام يوجب التصرف فيه لأنه بمنزلة القرينة عليه او كان احد هما نصاً و الآخر ظاهراً او كان احدهما ظاهرا و الآخر اظهر فالنص و الاظهر مقدمان على الظاهر.

و المراد من الجمع التبرعى: هو عدم وجود شاهد عليه من الأخبار و عرّف المحقق المظفر (قدس سره) الجمع التبرعى و هذا نص عبارته فى اصول الفقه: ان المراد من الجمع التبرعى ما يرجع الى التأويل الكيفى الذى لا يساعد عليه عرف اهل المحاورة و لا شاهد عليه من دليل ثالث.

---

۱ - مصباح الفقاهة ج ۶

الاجازة کاشفة او ناقلة؟و اقسام الکشف و النقل

إنّ القائلين بصحة بيع الفضولی اتفقوا على توقفها على الاجازة و اختلفوا فی کونها کاشفة: بمعنی انه یحکم بعد الاجازة بحصول آثار العقد من حين وقوعه: حتی کأنّ الإجازة وقعت مقارنة للعقد او ناقلة: بمعنی ترتّب اثار العقد من حينها، حتی کأنّ العقد وقع حال الاجازة، فأن قلنا بالنقل فلا کلام فيه و اما اذا قلنا بالکشف فلا بد من ذکر اقسام الکشف، من الحقيقی و الحکمی و الکشف الحقيقی على اقسام:

الاول: الکشف الحقيقی الصرف بمعنی عدم مدخلية للاجازة فی التأثير اصلاً بل المؤثر التام فی المعاملة الفضولية العقد ليس الّا و الاجازة کاشفة عن کون ذلک العقد تمام التأثير و هذا يتصور على وجوهٍ حسب ما ذکره العلامة المحقق السيد محمد کاظم الطباطبائی (قدس سره) فی حاشيته على المکاسب

١ ـ ان يکون العقد مشروطا بالرضا المقارن الاعم من الفعلی و التقديری بمعنی کون المالک راضياً على فرض التفاته اليه و الی ما فيه من المصلحة و ان لم يکن بالفعل راضياً بل کان کارهاً من جهة غفلته او جهله بالمصلحة فالاجارة الآتية فی المستقبل کاشفة عن حصول الشرط حين العقد و لا مدخلية لها فی التأثير اصلاً و هذا لوجه مختار بعض الافاضل من المعاصرين.

٢ ـ ان يکون مشروطا بامر واقعی لا نعرفه و يکون ذلک الامر

ملازماً للاجازة الاستقبالية فتكون كاشفة عن حصول ذلک الشرط من غير ان يكون لها دخل في التأثير و ذلک الامر المكشوف عنه مقارن للعقد.

۳ـ ان لا يكون هناک شرط للعقد اصلا لا الرضا و لا الاجازة و لا شیء آخر نعم الشارع رتّب الاثر على هذا القسم من العقد لا على القسم الآخر فالعقد الذى يتعقبه الرضا فى علم اللّه صحيح من اول الأمر لا لحصول الرّضا بل لجعل الشارع و الذّى لم يتعقبه لم يجعل مؤثرا و لعل هذا مراد صاحب الجواهر من الوجه الاول من الوجوه الثلاثة التى ذكرها للقول بالكشف.

الثاني: الكشف الحقيقى بارجاع الشرط الى التعقب و الحكم بكون العقد مشروطاً بأمر اعتبارى مقارن و هو تعقب الرّضا و هذا لوجه ظاهر جماعة من العلماء منهم صاحب الفصول على ما اشار اليه فى بحث مقدمة الواجب و منهم اخوه شيخ المحققين (صاحب الحاشية) على ما حكى عنه.

الثالث: الكشف الحقيقى بمعنى كون نفس الاجازة المتأخرة شرطاً فيكون الشرط وجودها فى المستقبل و هذا ظاهر المشهور و اختاره فى الجواهر صريحاً.

و الامام الخوئى (قدس سره) ذكر هذاالوجه ثم اجاب عنه و هذا نصّ تقريراته: و هذا المعنى اى تأثير الأمر المتأخر فى الأمر المتقدم يتصور على نحوين:

فأنّ ما يكون دخيلاً فى الأمر المتقدم و شرطا فى تحققه تارة يكون من اجزائه و اخرى من شرائطه

اما الاول: فكالمركبات الاعتبارية كالصلاة مثلاً بان يكون الجزء المتأخر دخيلا فى صحة الجزء المتقدم، بحيث انّ المتقدم تحقق صحيحاً و تام العيار و كان المؤثر فى ذلک هو الجزء المتأخر مع انه لم يتحقق فان كل جزءٍ من الاجزاء اللاحقة فى الصلاة دخيلة فى صحتها

و اما الثانى فككون الأمر المتأخر من شرائط الامر المقتدم لامن اجزائه و مقوّماته و هذا كدخالة اغسال المستحاضة فى صحة صومها، فانّ صحة صوم الجزء المتقدم من طلوع الفجر مشروط بغسلها بعد الفجر بناء على كونه بعد الفجر ـ كما هو الحق ـ و صحة الصوم قبل الظهر مشروط بغسلها بعد الظهر و صحة صوم اليوم مشروط بغسلها بعد المغرب عند بعض و ان كان نادراً بخلاف الاولين، فان فى جميع ذلک قد اثّر الامر المتأخر فى صحة المشروط المتقدم إلّا انّ الكشف بهذا المعنى غير معقول فى كلا القسمين، فانّه كيف يعقل تحقق المشروط على ما هو عليه من دون تطرّق نقصٍ عليه مع عدم تحقق شرطه الّا بعد مدة و ليس هذا الّا التناقض الواضح، فان معنى تحقق المشروط على ما هو عليه من التماميّة و الصحة عدم دخالة شىء فيه من الامور المتقدمة و المتأخرة و معنى دخالته عدم تماميّة المشروط و تحققه على وجهه بتمامه و كما له، و هل هذا الا التناقض الواضح؟

و من هنا قال بعض الاكابر: ان الالتزام بدخالة الامر المتأخر فى

الامر المتقدم ليس الاالالتزام بعدم استحالة التناقض فى الشرعيّات.

و امّا الأمثلة المذكورة، فشيىء منها لا يكون دليلا على صحة ما توهم و سيأتى الوجه فى صحتها و عدم ارتباطها لهذا الوجه.[۱]

الرابع: ذلک (کون نفس الاجازة المتأخرة شرطاً) مـع ادعـاء ان الشرط هو الوجود الدهرى للاجازة و انه و ان كان بحسب الزمان متأخرا الّا انه بحسب و عائه الدهرى مقارن و يمكن ارجاعه الى السابق. و ذكر المحقق النائينى (قدّس سرّه) هذا الوجه حسب ما ذكر مقرّره المـحقق الشـيخ محمد تقى الآملى (قدّس سرّه) ان اهل المعقول قالوا بأنّ المتغيرات فى وعـاء الزمان ثابتات فى عالم الدهر، و مرادهم من هذه العبارة ان لكـل مـهية نحوين من الوجود وجود تفصيلى يختص بها الذى به موجودية المهية فى عالم الزمان بنحو البسط و النشر، و هو يتكثر بتكثر المـهيات و وجـود واحد جمعى فى عين وحدته وجود كل المهيات فتكون الكل موجودة به على نحو الجمع و اللف، و هو المعبّر بعالم الدهر، فالامر المتأخر و ان كان متأخرا بالوجود التفصيلى الزمانى لكنه مقارن مع المتقدم بحسب وجوده الجمعى الدهرى، فهو شرط بهذا الوجود، فلا تأخر للشرط[۲]

و فى الختام قد انتجّ بان مقتضى القاعدة الاوّلية فى باب الاجازة و فى باب دخل كل امر غير موجود فى الحال هو النقل، و الحكم بتحقق الاثر عند تحقق جميع ماله الدخل فى تحققه مما فرض دخله، فان لم يقم دليل

۱- مصباح الفقاهة ج ۴ ص ۱۳۴

۲- المكاسب و البيع ج ۲ ص ۸۹

على خلافه فلا محيص عن التزامه و ان قام الدليل على تقدم الاثر على بعض ماله الدخل فى تحققه، مثل ما ورد فى المقام مما يدل على تقدم حصول الملكية على تحقق الاجازة، فان امكن جعل الامر الانتزاعى و ساعد على شرطيته الدليل و العقل و الاعتبار فيتعين الالتزام به كما فى الواجبات الارتباطية مثل الصوم و الصلاة و نحوهما حيث اوضحنا فى الاصول كون الوجوب و الواجب و الامتثال فيها جميعاً تدريجية فراجع ما فى الواجب المشروط و ان لم يساعد الدليل و العقل و الاعتبار على شرطية الامر الانتزاعى بل قام الدليل و العقل و الاعتبار على شرطية الأمر المتأخر بوجوده العينى الخارجى فلابد من الالتزام بالكشف الحكمى، و المقام من هذا القبيل حيث ان ما يدل على اعتبار الرضا و الاجازة فى العقد يدل على اعتبارهما بالوجود الخارجى بحيث لو فرض عدم تعقب العقد بالاجازة مع تحقق الاجازة نفسها لكان نفس وجود الاجازة فى الخارج كافيا فى صحة العقد. و ان كان الامام الخوئى (قدس سره) قائلاً بامكان جعل الامر الانتزاعى و ان وعاء الوجودات الاعتبارية ليس الاعالم الاعتبار فتوجد بمجرّد الاعتبار لكونها خفيف المؤنهة من غير احتياج الى مبادى الوجود الخارجية كما سيأتى مختاره فى هذا المقام.

و كان مراد النائينى (قدس سره)من الكشف الحكمى ما افاده الشيخ محمد باقر الاصفهانى (قدس سره) و حاصله: ان كل امر متقدم يكون كالمادة الهيولائية بالنسبة الى امر متأخر عنه، و كان المتأخر كالصورة فى افادة فعلية ذاک الامر يكون بوجوده منشاءً لتحقق الفعلية فى ذاک المتقدم فلا

يمكن ترتيب الاثر على المتقدم قبل وجود المتأخر لعدم تحقق فعليته قبله، لكن اذا تحقق المتأخر يصير المتقدم فعليّاً و يخرج عما هو عليه من القوة الى الفعل، و يلزم ترتب الاثر عليه من حينه، لكن عند وجود المتأخر، و ذلک كالركوع فان الوصول الى حد يتمكن من وضع اليدين على الركبتين شرط فى صدق الركوع على اول انحنائه عن القيام الى ان يصل الى ذاک الحد فهذا الانحناء الخاص قابل لان يتصور بصورة الركوع و يكون ركوعيته منوطاً بالوصول الى الحد المخصوص و اذا وصل يصير الانحناء بتمامه ركوعاً.

الخامس: الكشف الحكمى بمعنى كون الاجازة شرطاً و مؤثرة من حين وجودها الّا ان تأثيرها انما هو فى السابق بمعنى أنّها تقلب العقد مؤثرا من الاول[۱]

و فى الخاتمة قد انتجّ السيد طباطبائى (قدس سره) ما اختاره الشيخ الاعظم فى هذا المقام من أنّ الانسب بالقواعد و العمومات[۲] هو النقل و

۱- حاشية المكاسب ص ۱۴۸

۲- و فسّر الاستاذ الپايانى (قدس سره) فى تعليقته على المكاسب ما هذا لفظه: الظاهر أنّ المراد بالقواعد العلل و المعلولات من تقدم العلة بجميع اجزائها من المقتضى و الشرط و عدم المانع على معلولها، و المراد من العمومات الادلة الدّالة على اعتبار رضا المالک فى انتقال ماله، و كذا طيب نفسه فى حليّة التصرف، و كذا وجوب الوفاء بالعقود المستندة الى المالک او من يقوم مقامه.

امّا الأخبار، فالظاهر من صحيحة محمد بن قيس و غيرها[١] الكشف الحقيق و لكن الشيخ الاعظم (قدّس سرّه) قائل با الكشف الحكمى.

لقد عرّف سماحة آية اللّه المكارم الشيرازى (مدظله العالى) الكشف الحقيقى و الحكمى و الانقلابى ما هذا لفظه:

الكشف الحقيق: كون النقل و الانتقال حاصل من زمن العقد و ان خفى علينا و بعد الاجازة نعلم ذلک من دون ان يحصل ایّ تغيير فى البيع بعد حدوث الاجازة.

الكشف الحكمى: بمعنى اجراء احكام الكشف عليه بمقدار الامكان فالملک لم ينتقل من المالک الى المشترى الّا من حين الاجازة كما فى صورة النقل و لكن اذا اجاز رتب عليه آثار الملكية من اول الامر بمقدار ما يمكن.

الكشف الانقلابى: تأثير الاجازة بعد وجودها فى العقد الواقع على صفة عدم التأثير فى الماضى و جعله مؤثرا من زمن وجوده فتؤثر الاجازة فى الماضى فينقلب عما كان عليه.[٢]

و الامام الخوئى (قدّس سرّه) قسّم الكشف الحقيقى الى اقسام منها ما اشار اليه المحقق و الشهيد الثانيان ـ على ما حكى عنهما ـ من انّ الاجازة متعلقة بالعقد فهو رضى بمضمونه و ليس الّا نقل العوضين من حينه.

و محصل ذلک انّ الرضا من الاوصاف التعلّيقية و الصفات

١- الوسائل ج ١۴ ب ٨٨ من ابواب نكاح العبيد و الاماء ح ١

٢- انوار الفقاهة ج ١ ص ٢٢٣

النفسانية ذات الاضافة لها تحقق و تكوّن فی صقع النفس و لها بحسب نفسها فی ذلک العالم ماهیّة و وجود و توجد بخالقية النفس و مع ذلک لابّد ان تضاف الى شیء و يتعلق به حتى يكون ذلک الشیء متعلقه نظير العلم

و فی الختام اختار من اقسام الكشف الحقيقی هذا لوجه و اجاب عن ايرادات اوردوا عليه و قال: انّ الاعتبار تارة يتعلق بـالامر الحـالی، فيعتبر ملكية داره مثلاً لشخص فی الحال الحاضر كما اذا باع داره من زيد بالفعل من غير ترقّب و تأخّر لانّ الاعتبار و المعتبر كلا هما فعلیّ و اخرى يتعلق بامر استقبالی كاعتبار الملكيّة لشخص بعد مدة كما فی باب الوصية حيث يعتبر الموصی ملكيّة الموصی به للموصی له بعد مـوته و وفـاته فالاعتبار حالی و المعتبر استقبالی و ثالثة يتعلق بالامر الماضی بان يعتبر ملكية ما له لزيد من الأمس فلو لم تكن الارتكازات العرفية على خلافه لحكمنا بجواز ذلک البيع ايضاً و كان المال ملک المشتری من الامس فانّه ليس فی ذلک محذور عقلی او شرعی بوجه.

و بالجملة بعد القـول بـتحقق الاعـتبار قـبل الاجـازة فـمقتضی العمومات الحكم بالصحة و كونه بيعاً صحيحا للمالک لانـضمامه اليـه بالاجازة لا انّ الاجازة كشف عن انّ الملكية كانت حاصلة من الاوّل بل الاجازة او جبت حصول الملكية فعلاً اذن فيترتب عليه آثار الملكية من الاول، و على هذا فلا نكون مضطرا للميل الى ما ذهب اليـه المـصنف

(الشيخ الاعظم (قدّس سرّه)) من الالتزام بالكشف الحكمى[1]

ثمرة القول باالكشف او النقل

إنّهم ذكروا للثمرة بين الكشف و النقل مواضع:

منها: النماء فانّه على الكشف بقول مطلق لمن انتقل اليه العين، و على النقل لمن انتقلت عنه.

و منها: وطى المشترى الامة التى اشتراها فضولاً قبل اجازة المالك، فانه على الكشف الحقيقى حلال واقعاً لكشف الاجازة عن وقوعه فى ملك الواطىء، و على الكشف الحكمى او النقل حرام واقعاً، و ذلک لوقوع الملک بالاجازة فلا يكون الوطىء فى ملک الواطىء فان الاجازة الحاصلة بعد الوطى الواقع عن حرام لا توجب انقلاب الحكم عن واقعه و جعل ما وقع حراما حلالاً و الشىء لا ينقلب عمّا هو عليه.

و منها:استيلاد الامة الموطوئة قبل الاجازة فانها تصير ام الولد على الكشف الحقيقى و الحكمى معاً دون النقل، اما على الكشف الحقيقى فظاهر، اما على الحكمى فلأن النقل و ان وقع من حين الاجازة لكن مقتضى ترتيب الآثار من حين العقد هو الحكم بوقوع الوطىء بمعنى ترتيب اثره الذى فى المقام عبارة عن الحكم بصيرورة الامة ام ولد، و اما على النقل فعدم صيرورتها ام الولد ظاهر ايضاً. و ان احتمل الشيخ الاعظم

١- مصباح الفقاهة ج ۴ ص ١٣٧

(قدس سره) عدم تحقق استيلاد على الكشف الحكمى ايضاً.

و منها: ان فسخ الاصيل لانشائه قبل إجازة الآخر مبطل له على القول بالنقل دون الكشف بمعنى انّه لو جعلناها ناقلة، كان فسخ الأصيل كفسخ الموجب قبل قبول القابل فى كونه ملغياً لإنشائه السابق، بخلاف ما لو جعلت كاشفة، فإنّ العقد تام من طرف الأصيل، غاية الأمر تسلّط الآخر على فسخه، و ان قيل بعدم جواز فسخه مطلقا حتى على القول بالنقل

و منها: جواز تصرّف الأصيل فيما انتقل عنه، بناء على النقل و ان قلنا بأنّ فسخه غير مبطل لانشائه و اما على القول بالكشف، فلا يجوز التصرّف فيه على ما يستفاد من كلمات جماعة كالعلامة[١] و السيد الحميدى [٢]و المحقق الثانى [٣]و ظاهر غيرهم [٤]لكونه تصرّفاً فى مال الغير بدون اذنه فهو حرام عقلاً و شرعاً

و منها: لو مات احد طرفى العقد من البايع او المشترى سواء كان العقد من قبل كليهما فضوليّاً او من قبل احدهما فنفرض الكلام فيما لو كان فضولياً من جانب واحد فمات الاصيل قبل اجازة الآخر فيبطل العقد بناء على النقل فانه حين تحقق الملكية غير موجود و الفرض ان العقد لم ينعقد قبل الاجازة فيبطل.

و اما على القول بالكشف فانه يحكم بصحته فانّ الملكية قد

١- قواعد الاحكام ج ٢

٢- كنز الفوائد فى شرح القواعد ج ٢

٣- جامع المقاصد ج ١٢

٤- كما فى كشف اللثام ج ٢

تحققت على الفرض لم يبق فى البين إلّا اجازة المجيز فهى قد حصلت فيحكم بصحته.

و قد اورد عليه صاحب الجواهر (ﭬ) من ان صحة العقد الفضولى متوقفة على بقاء مالكى العقد و من يستند العقد اليه و يكون العقد عقده باقياً على قابلية ذلک المعنى و بالموت يخرجان عن ذلک القابلية و لا يمكن استناد العقد اليه فلاوجه للصحة حتى على القول بالكشف

و قال الامام الخوئى (ﭬ) و الذى ينبغى ان يقال: انه لو كان النظر الى الادلة الخاصة للمعاملة الفضولية كرواية عروة البارقى [1] و صحيحة محمد بن قيس [2] فلاشبهة لظهورها فى كون المالک المجيز او الطرف الآخر حيا فلا اقل من اخذ المتيقن منها فانّه ليس لها اطلاق يؤخذ به اذن فالحق مع صاحب الجواهر و ان كان النظر الى الادلة العامة اعنى العمومات و الاطلاقات الدالة على صحة المعاملة كقوله تعالى: اوفوا بالعقود [3] و احلّ اللّه البيع [4] و غيرهما فلا شبهة فى صحة المعاملة مع موت الاصيل او المجيز مطلقا على القول بالكشف و على القول بالنقل و ذلک اما على القول بالكشف فواضح، لانّ العقد قدتمّ من جميع الجهات الامن ناحية اجازة من كان العقد من قبله فضوليّاً فاذا حصلت الاجازة فلا معنى للحكم بالبطلان لصحة العقد من جميع الجهات.

١- مستدرک الوسائل ج ١٣ ب ١٨ من ابواب عقد البيع و شروطه ح ١

٢- الوسائل ج ١٤ ب ٨ من ابواب نكاح العبيد و الاماء ح ١

٣ - البقرة ٢: ٢٧٥ ۴ - المائدة ۵: ١

و اما على النقل فالعقد قد وقع من المتعاقدين و يبقى الى زمـان الاجازة معلّقاً فى الهواء حتى يجيزه المجيز، فاذا اجاز يستند اليه العقد و موت الاصيل او غيره من احد طرفى العقد لايضرّ بالعقد الواقع، فان الشىء لا ينقلب عما هو عليه اذن فتشمله العمومات و المطلقات نـعم لو كـان الميت هو الاصيل لصار العقد من قبل ورّاثه ايضاً فضوليّاً فيتوقف صحته على اجازتهم ايضاً كتوقفها على اجازة المجيز الآخر

و بالجملة لا نعرف وجها صحيحاً لدفع العمومات او المطلقات عن شمولها لهذه المعاملة[۱]

و منها: اذا كان المبيع فى البيع الفضولى مسلما او مصحفا ثم ارتد احدهما اى الاصيل او الفضولى فتظهر الثمرة حينئذٍ بين القول بالكشف و بين القول بالنقل فأنّه على الاول، فيحكم بكون الكافر مالكاً لهـما فـان الفرض انّ الملكية قد حصلت من زمان العقد فحين الارتداد كان مـالكاً لهما

و اما على الثانى فلا، لانه كان مراعى الى زمان الاجازة و بالاجازة كانت الملكية حاصلة و الفرض انّ المشترى الاصيل مثلاً ارتد و سقط عن قابلية تملک المسلم و القرآن فيحكم ببطلان المعاملة

و منها:ما لو انسلخت قابلية المنقول بتلف، او عروض نجاسة له مع ميعانه الى غير ذلک. هذا اذا كان التلف بعد القبض و اما قبله فيحكم ببطلان العقد مطلقا.

۱- مصباح الفقاهة ج ۴ ص: ۱۸۶

فاذاكان المبيع قبل البيع تحت يد المشترى بالايجار و نحوه و تلف بعد البيع اوكان امواله تحت يد الوكيل فى غير جهة البيع فباعها شخص آخر من الوكيل فضولة ثم تلف المبيع قبل الاجازة،فانه حينئذٍ لاشبهة فى ظهو الثمرة بين القولين، فانّه على القول بالكشف يكون التلف من الذى انتقل اليه المال فبالاجازة يكشف تلفه منه

و اما على القول بالنقل فيحكم بالبطلان، فانّه زمان العقد لم يحصل النقل على الفرض و فى زمان الاجازة قد انعدم المال فلا يكون المعدوم قابلا للانتقال الى المنقول اليه بالاجازة و هذه الثمرات الثلاث التى ذكرنا اخيرا ما ذكرها الشيخ الكبير الشيخ جعفر كاشف الغطاء (قدس سره) فى شرح القواعد (مخطوط) و نقلها عنه الشيخ الاعظم (قدس سره) فى المكاسب و ذكر فى المقام ثمرات أُخر لم نذكر هنا للاختصار.

بيان الثمرة بين الكشف الحقيقى و الحكمى

لقد ذُكر الفرق بينهما من وجوه:

الاول: وطى المشترى الامة التى اشتراها فضولاً قبل الاجازة، فانه على الكشف الحقيقى حلال واقعاً لكشف الاجازة عن وقوعه فى ملك الواطىء و على الكشف الحكمى حرام واقعاً، و ذلک لوقوع الملک بالاجازة فلا يكون الوطىء فى ملک الواطىء.

الثانى: اذا اخرج المالک ما وقع عليه العقد الفضولى عن ملكه ثم اجاز تكون الاجازة مؤثرة فى عقد الفضولى و موجباً لبطلان ما اوقعه على

المال من العقد قبل الاجازة بناءً على الكشف الحقيقى دون الحكمى اما في الكشف الحقيقى فلكشف الاجازة عن خروج الملک عن المجيز الى الآخر من حين عقد الفضولى، فوقع ما اوقعه عليه من العقد فى ملک الآخر، و اما على الكشف الحكمى، فلكون الانتقال من زمان الاجازة و لو كان الاثر مترتباً من حين العقد.

و اجاب المحقق النائينى (قدّس سرّه)عن الثمرة الاولى بما يرجع محصّله الى أنّ الجواز و عدمه دائر مدار العلم باجازة المالک فيما بعدُ و عدمه فالعلم باجازة المالک فيما بعد يستلزم العلم بجواز التصرّف الذى هو مسبب عن الاجازة فيما قبلها سواء قلنا بالكشف الحقيقى او الحكمى

و قال الامام الخوئى فى هذا المقام ما افاد استاذه النائينى (قدس سرهما): و التحقيق ان يقال: انه بناء على الكشف الحقيقى على جميع اقسامها غير ما ذكرنا يجوز التصرف فى المبيع و الثمن اذا علم انّ المجيز يجيز العقد لتحقق شرطه واقعاً فلا يجرى هنا اصالة عدم الاجازة فيحكم بالجواز ظاهرا و واقعاً و مع توليد الامة فتكون ام ولد و مع عدم العلم بالاجازة فيحرم التصرف فى الظاهر و يجوز فى الواقع، و يكون حلالاً على تقدير ان يجيز المالک و الّا، فيحرم فى الظاهر و الواقع و اما على ما ذكرنا من الكشف الحقيقى فلا يجوز التصرف فى الظاهر و الواقع حتى مع العلم بالاجازة فان الفرض ان الملكية تحصل بالاجازة فلا معنى لجواز التصرف قبله فى مال الغير بل يكون حراماً و مع وطى الامة فيكون زنا فيحدّ و لا تكون الامة ام ولد و لو مع تحقق الاجازة فانّها لا يوجب انقلاب

ما وقع حراماً من واقعه و الشیء لا ینقلب عمّا هو علیه.

و اجاب عن الثمرة الثانية: ان الاجازة تنفذ ممن ينفذ انشائه لو صدر منه الانشاء بدل الاجازة و الذی انتقل عنه المال باالعقد السابق، لا ينفذ انشائه اللاحق المخالف لعقده السابق، فلا تنفذ اجازته ضرورة عدم صحة نفوذ الاجازة الصادرة عن كل احد بالنسبة الى كل عقد، و لو لم يكن بين المجيز و بين ما تعلق به العقد ربط و علقة اصلاً.[١]

و ذكر السيد المحقق الكلانتر (قدس سره) فی شرحه علی المكاسب ما هذا لفظه: لا يخفى انه كيف يُعقل الفرق بين الكشف الحقيقی و الحكمی اذا قلنا فی الحكمی بترتب جميع آثار الملك عليه من زمان العقد سواء قلنا: ان الشرط هو الاجازة بنفسها ام الوصف المنتزع و عنوان تعقب العقد بالاجازة[٢] و على هذا فلا يترتب الثمرة بين كشف الحقيقی و الحكمی.

حقيقة المعاطاة و الاقوال فيها

ان المعاطاة حسب ما ذكرها الشيخ فی النهاية و العلامة فی التذكرة و الشهيد فی شرح اللمعة و غيرهم عبارة عن: ان يعطى كلٌّ من اثنين عوضاً عمّا يأخذه من الآخر.

و قال المحقق الخراسانی: ان المعاطات، ما جعل موضوعا لحكم

---

١ - المكاسب و البيع ج ٢ ص ٩٠

٢ - المكاسب ج ٨ ص: ٣٠٦

فى آية، او رواية، و لا فى معقد اجماع، و انّما عبّر به، عما يتداول بين الناس، من المعاملة بلا صيغة.

و ذكر المحقق الايروانى فى حاشيته على المكاسب: إنّ المعاطاة كلّ معاملة لم تكن بالصيغة المشتملة على شرائط الايجاب و القبول حصلت تلك المعاملة بالتّعاطى للعوضين او حصلت بانشاء المعاملة بالالفاظ الفاقدة للشرايط

ان جملة الاقوال فى باب المعاطاة قد انهاها الشيخ فى المكاسب الى ستة و الامام الخوئى فى مصباح الفقاهة الى سبعة و المحقق النائينى الى خمسة و نذكر هنا ما ذكره المحقق النائينى (قدّس سرّه):

الاول: القول بعدم افادتها شيئاً اصلاً، لا الملک و لا الاباحة و يكون حالها كالمقبوض بالعقد الفاسد فى عدم افادته لشيىء فلو حصلت اباحة من غير ناحية العقد الفاسد صحّ للقابض ان يتصرف فى ما قبضه و الّا فلا اباحة من ناحية العقد الفاسد (نسب هذا الرأى الى العلامة فى نهايته و لكن حكى رجوعه عن ذلک فى كتبه المتأخره لانه خلاف للاجماع)

و فى مقابل هذا القول هو القول بكونها مفيدة لشيىء فى الجملة و ينحلّ الى اربعة اقسام

الثانى: افادتها الملک اللازم و هو منقول عن المفيد(قدّس سرّه) و عن بعض العامة كابى حنيفة فى المحقرات. و قد نفى هذه النسبة الى المفيد فى تعليقة مصباح الفقاهة[1]

۱- مصباح الفقاهة ج ۲ ص ۸۸

الثالث: افادتها الملک الجائز (انما تصير لازمة بذهاب احدى العينين) و هو المختار عند المحقق الثانی و من تبعه

الرابع: افادتها لاباحة جميع التصرفات حتى المتوقفة على الملک كالوطىء و نحوه (مع بقاء كل من العينين على ملک صاحبه و يحصل الملک اللازم بتلف احدى العينين، او بما هو بمنزلة التلف)

الخامس: افادتها لاباحة جميع التصرفات إلّا ما يتوقف على الملک[1] (كالوطىء و العتق و البيع) و هذا هو المحكى عن حواشى الشهيد على القواعد.

لقد اختار الشيخ الاعظم (قدّس سرّه)من هذه الوجوه الخمسة الوجه الثانی و هو المنسوب الى المفيد(قدّس سرّه)كما صرّح فی المكاسب:فالقول الثانی لا يخلو عن قوّة(و هو قول المحقق الثانی القائل با الملكية فی مقابل من انكرها) و صرّح بلزوم الملكية بقوله:و عليه فهل هى لازمة ابتداً مطلقاً، كما حكى عن ظاهر المفيد او بشرط كون الدّال على التراضى لفظاً، كما حكى عن بعض معاصرى الشهيد الثانی(كاالمحقق الاردبيلى فی شرح الارشاد، و المحدث القاسانی فی المفاتيح، و الفاضل السبزوارى فی الكفاية) و قوّاه جماعة من متأخرى المحدثّين او هی غير لازمة مطلقا، فيجوز لكل منهما الرجوع فی ماله، كما عليه اكثر القائلين بالملک، بل كلهم عدامن عرفت؟ وجوهٌ: او فقها بالقواعد هو الاول (اى اللزوم كما

---

١ - المكاسب و البيع تقريرات النائينى بقلم العلامة محمد تقى الآملى (قدس سره)

نسب الى المفيد(قدّس سرّه) بناء على اصالة اللّزوم فى الملك، للشك فى زواله بمجرد رجوع مالكه الأصلى [۱]

و استدل ايضاً على لزوم المعاطاة بقوله تعالى: أوفوا بالعقود[۲]

فانها تدل على لزوم كل عقد و المعاطاة عقد عرفى عنده

و الامام الخوئى (قدّس سرّه)أيّد كلام الشيخ فى المقام و هذا نصّ عبارة مقرّره: و المراد من الأمر بالوفاء بالعقد هو الارشاد الى لزومه، و عدم انفساخه بالفسخ، اذ لو كان الأمر بالوفاء تكليفياً لكان فسخ العقد حراماً و هو واضح البطلان و عليه فمفاد الآية: انه يجب الوفاء بكل ما صدق عليه عنوان العقد عرفاً و من الواضح جداً أن المعاطاة عقد عرفى كسائر العقود، فتكون مشمولة لعموم الآية.[۳]

و اما دعوى الاجماع على عدم لزوم المعاطاة فغير تام اما الاجماع المحصل فهو غير حاصل جزما و اما المنقول منه فلا دليل على حجّيته كما ذكر فى الاصول.

و صرّح الامام الخمينى (قدّس سرّه): الاقوى وقوع البيع بالمعاطاة فى الحقير و الخطير. و يعتبر فى المعاطاة جميع ما يعتبر فى البيع بالصيغة من الشروط الآتية ما عد اللفظ[۴]

---

۱ - المكاسب ص: ۲ - المائدة ۵: ۱

۳ - مصباح الفقاهة ج ۲ ص ۱۴۲

۴ - تحرير الوسيلة ج ۱ ص ۵۰۶

المراد من المثلى و القيمى

لاريب ان لفظى المثلى و القيمى لم يردا فى آية و لا رواية و لا فى معقد اجماع حتى يتكلم فى بيان المراد منهما بل هما عنوانان منتزعان من حكم العرف الممضى شرعاً بواسطة احالة كيفية الضمان اليهم بوجوب اداء المثل فى بعض المضمونات و اداء القيمة فى البعض الآخر نظير الرّكن بالنّسبة الى الصلاة، فانّه ليس بلفظ شرعى ورد فى لسان دليل و انّما هو عنوان انتزعه الفقهاء من حكم الشارع فى بعض الاجزاء و الشرايط ببطلان الصلاة بنقصانها او زيادتها عمداً و سهواً فالمراد من المثلى ما يجب فيه المثل على الضامن و لا يبرئ ذمته الّا باعطاء المثل و كذا القيمى.

و ذكر المحقق النائينى (قدّس سرّه)بان مناط الحكم فى وجوب ردّ المثل فى المثلى و القيمة فى القيمى على ما يستفاد من قاعدة (على اليد) فلا جرم يكون الاولى، الاضراب عمّا قيل فى تحديدهما و النظر الى ما يستفاد من القاعدة فى تشخيص المثلى و القيمى و تعيين ان مقتضى على اليد هو وجوب رد المثل فى اىّ موضع ورد القيمة فى اىّ موضع.

كما انّ المراد من الرّكن ما يبطل الصلاة بتركه عمداً او سهواً، فالمثليةو القيمية مثل الرّكنية متأخرة عن الحكم بوجوب المثل او القيمة ناشئة من الحكم المذكور فلا يعقل جعلهما موضوعاً له، فلابدّ ان يكون موضوع كلّ من الحكمين جملة من الاموال المضمونة و لمّا كان كلّ من

الموضوعين غير متميّز عن الآخر جعلوا لكلّ منهما ضابطاً يميّزه عن الآخره و عرّفوه بتعاريف ذكرها الشيخ الاعظم (قدّس سرّه) فى المكاسب و الظاهر ان الاختلاف فى تعريفهما، ليس لا جل الخلاف فى حقيقتهما و ماهيتهما، ضرورة انّ مثل هذه التعريفات، ليس بحدّ، و بل لا رسم، بل من باب شرح الاسم كما هو الشأن فى التفسيرات اللغوية، و لعلّه اشار الكل الى المعنى الواحد، و المفهوم الفارد، فلا مجال للنقض و الابرام فيها طرداًو عكساً و مع ذلک هذه التعاريف التى ذكرها الفقهاء (رضوان اللّه عليهم) لا تخلو عن الفائدة، و نذكر ما هو الاهم منها:

الاول: ماذكره الشيخ و ابن زهرة و ابن ادريس و المحقق و تلمذه و العلامة و غيرهم (قدس اللّه ارواحهم) [1]

بل المشهور على ما حكى:«المثلى ما تساوت اجزاؤه من حيث القيمة.»المراد من الاجزاء فى قولهم: هو الافراد لا الجزء من الكل، لان الفرد هو الذى يصدق عليه اسم الحقيقة، دون الجزء من الكل كما توهمه المحقق الخراسانى (قدّس سرّه)فى حاشيته على المكاسب و هذا لفظه: و كيف كان فتعريف المشهور بانّه ممّا يتساوى اجزائه بحسب القيمة، لا يعمّ كثيراً من المثليات، مثل المسكوكات، و سائر المصنوعات المشتبهات، كالسّاعات، و الظروف، و الآلات الفرنجية، حيث ان كل واحد منها يكون

---

۱ - المبسوط ج ۳: ۵۹، غنية النزوع: ۵۳۷، السرائر ج ۲: ۴۸۰، شرايع الاسلام ج ۳: ۲۳۹، كشف الرموز، للفاضل الآبى تلمذ المحقق ج ۲: ۳۸۲، قواعد الاحكام ج ۱: ۲۰۳

مثليّاً، و ليس ممّا يتساوى اجزائه بحسب القيمة[١] و من المعلوم ان افرادها و مصاديقها ليست مختلفة من حيث القيمة

الثانى: فعن العلامة فى التحرير: «المثلى ماتما ثلت اجزاؤه، و تقاربت صفاته»[٢]

الثالث: فعن الشهيد الاول و الثانى فى الدروس و الروضة:«المثلى المتساوى الاجزاء و المنفعة المتقارب الصفات.» كالحنطة، و الشعير و غيرهما من الحبوب

الرابع: فعن الشهيد الاول فى غاية المراد: «المثلى ما تساوت اجزائه فى الحقيقة النوعية»بان تكون افراده داخلةً تحت نوع واحد و حقيقة واحدة كالحنطة مثلاً فأنّ جميع افرادها داخلة تحت نوع واحد و حقيقة واحدة.

الخامس: عن بعض العامة: «المثلى ما قدّر بالكيل، او الوزن[٣]

السادس: ما ذكره المحقق السيد محمد كاظم الطباطبائى اليزدى (قدّس سرّه)فى حاشيته على المكاسب:

«المثلى ما له مماثل فى الاوصاف و الخصوصيات التى لا تختلف بها الرغبات و تتفاوت بها القيم قلة و كثرة»فكل ماكان كذلک

---

١ - حاشية كتاب المكاسب ص: ٣٥

٢ - تحرير الاحكام ج ٢: ١٣٩

٣ - بداية المجتهد ج ٢: ٣١٧، فتح العزيز ج ١١: ٢٦٦

غالباً فهو مثلی و کل ما کان لم یکن کذلک فهو قیمی.[۱]

السابع: ما ذکره المحقق الخراسانی (قدس سره) فی حاشیته علی المکاسب: «فالاولی تعریفه بماکثر افراده التی لا تفاوت فیها بحسب الصفات المختلفة، بحسب الرّغبات.[۲]

الثامن: فعن الحاج میرزا فتاح الشهیدی التبریزی (قدس سره): «إنّ المثلی هو الکلی الذی یکون المدار فی مالیة افراده الخارجیة علی هذا» و ذلک کالحنطة مثلاً لأنّ مالیة جمیع افرادها انّما هی بلحاظ الجهات الکلیة الجنسیة او النوعیة او الصنفیة بمراتبها المتنازلة بحیث لا دخل فی ذلک للخصوصیّات الشخصیة الفردیة اصلاً و القیمی بعکس ذلک هذا هو الضّابط المحکم المستحکم[۳]

التاسع: ما ذکره المحقق النائینی (قدس سره): یعتبر فی المثلی اجتماع امور:

الاول: ان یکون افراد نوع واحد او صنف واحد متحدة الصفات بحسب الخلقة الالهیة کالحبات من الحنطة و نحوها من الحبوبات و کذا اذا کانت کذالک بسبب صنع المخلوقین کالمطبوعات و المصنوع فی المکاین (کارخانه جات) و منه الدراهم و الدنانیر المسکوکة علی اشکال.

---

۱ - حاشیة المکاسب ص: ۹۶

۲ - حاشیة المکاسب ص: ۳۵

۳ - هدایة الطالب الی اسرار المکاسب ص: ۲۲۴

الثاني: ان يكون تلك الصفات المتحدة نوعاً او صنفاً ممالها قيمة

الثالث: ان تكون لتلك الصفات بقاءٌ بحسب الزمان على حسب بقاء العين فمثل الخضروات التى تتبدل صفاتها فى كل زمان مـع عـدم بقائها لا تكون من المثليات.

الرابع: ان تكون الافراد المتساوية مع الفرد التالف فى الصـفات شايعاً يمكن ردها الى المالک بحسب العادة لا ما اذا كانت نـادرة يـعزّ وجودها، فلو كان كذلک خرج عن المثلى و بعد اجتماع الامور الاربعة فى شيء يكون مثلياً و بانتفائها او انتفاء شيء منها يكون من القيمى و هذا هو حق القول فى باب المائز بين المثلى و القيمى سواء طابق مع ما قيل فى تحديد هما ام لا؟ اذ ليست العبرة بما قيل بعد اتضاح المعنى[1]

مقتضى القاعدة فى صورة الشک بين كون الشيء مثلياً او قيمياً

اذا علم بكون الشيء مثلياً او قيمياً فهو و ان شک فيه، فهل الاصل يقتضى ان يعامل معه معاملة المثلى او القيمى؟

فهل الشک فى المثلية و القيمة من قـبيل الشک فـى الاقـل و الاكثر؟ او انه من قبيل المتباينين؟ ثم على الاول فهل يكون الشک بين الاقل و الاكثر فى ناحية الاشتغال او يكون فى نـاحية الاداء و الفـراغ؟

---

١ - المكاسب و البيع ج ١ ص ٣٣٧

فلمرجع على تقدير الاول هو البرائة و على تقدير الثانى هو الاشتغال، و على تقدير كون الشک فى المتباينين فهل الحكم هو تخيير الضامن؟ او تخيير المالک؟ او يحكم بالتنصيف، بمعنى الاخذ من نصف المثل و نصف القيمة؟او يحكم بالصلح القهرى؟وجوه: ذهب الشيخ الاعـظم (قدّس سرّه) اولاً الى تخيير المالک بين اخذ المثل او القـيمة و هـذا نـصّ عـبارته فـى المكاسب: و الاقوى: تخيير المالک من اوّل الامر؛ لاصالة الاشتغال. و التمسّک بأصالة البرائة لا يخلو من منعٍ. و عدل عنه بعد اسطر هذا لفظه: و لكن يمكن ان يقال: ان القاعدة المستفادة من اطلاقات الضـمان فـى المغصوبات، و الامانات المفرّط فيها، و غير ذلک هو: الضمان بالمثل، لانه اقرب الى التالف من حيث المالية و الصفات.

و ذهب المحقق النائينى (قدّس سرّه)ايضاً الى المثلية كما ذكـر مـقرره المحقق الآملى (قدّس سرّه) و هذا عبارته: فتحصل ان المختار هو وجوب ترتيب آثار المثلية عند الشک فى كون المقبوض مثلياً او قيمياً لظهور الظرف (على اليد ما اخذت حتى تؤدى) فى كونها مستقراً و لازم كونها مستقرا هو ذلک للاستصحاب. لظهور قوله (ع) على اليد ما اخذت ، فى كون نفس ما اخذت على اليد لاخسارته و دركه و قبل التلف يكون على اليد اداء المثل لاخسارته و دركه و بعد التلف نستصحبه[1]

و المحقق الخراسانى (قدّس سرّه)لقد ابـتنىٰ هـذه المسـئلة عـلى ان الضمان، بالقيمة فى القيميات مجرد ارفاق، بحيث لو تمكن من مثل العين

---

۱ - المكاسب و البيع ج ۱ ص: ۳۴۵ (مع تصرّف)

التالفة، و ما يشابهها بحسب الصفات فيها، كان له دفعه، و لا يتعيّن عليه قيمته، كان الامر من باب الدوران بين التخيير و التعيين، و الاصل عدم الخروج عن العهدة الّا بالمعيّن للشک فی الخروج بدونه، فلا وجه للتخيير

و لو كان الضمان بها فيها على نحو التعيين ، كان الامر من باب الدوران بين المتباينين و يتعيّن فيه الاحتياط لا التخيير الّا ان الاحتياط حيث يحصل هنا بمجرد تسليمهما(المثل و القيمة) ليختار المضمون له ایّ واحد شاء لا دفع كليهما، كما انّ الاحتياط له ان لا يختار واحدا منهما، الّا برضاء الضامن، فالاحتياط لهما ان يختار احدهما بتراضيهما. انتهى.

و الامام الخوئی (قدس سره)لقد اختار ما ذهب اليه المحقق النائينی (قدس سره)من الضمان بالمثل عند الشک فی ضمان المثل او القيمة و الوجه فی ذلک: هو قيام السيرة القطعية على ان وضع اليد على مال الغير بلا سبب شرعی موجب للضمان، و عليه فان كان المال المزبور موجوداً بعينه فلابدّ من رده على مالكه على النحو الذی أخذه منه و اذا تعذر ذلک لتلف و نحوه سقط عنه وجوب رد العين، و انتقل الضمان الى المثل[1]

---

١ - مصباح الفقاهة ج ٣ ص: ١٥۶

المراد من بدل الحيلولة و حكمه

و تنقيح البحث عنه يتوقف على بيان اقسام التلف، فـانه يـتصور على انحاء:

الاول: تلف الخصوصية العينية تلفاً حـقيقياً او حكـمياً، و المـراد بالتلف الحقيقى معلوم و بالحكمى ما اذا كان موجوداً، و لكن لا يرجـى عوده الى المالک عادة كما اذا القى فى البحر او صار فى خزانة سلطان لا يتيسر ارجاعه منه، و لا اشكال فى هذا القسم فى جواز المطالبة با لبدل و انه خارج عن مورد الكلام فى بدل الحيلولة.

الثانى: ما اذا زالت انحاء سلطنة المالک عن العين دائماً بحيث لا يرجى عودها مع بقاء العين و هذا القسم ايضاً ملحق بـالتلف الحكـمى، فيرجع فيه الى البدل.

الثالث: ما اذا زال بعض انحاء السلطنة كذلک دائماً بحيث لايرجى عودها كالدابة التى يركب ظهرها اذا صارت موطوئة حيث انها يجب بيعها فى خارج المصر و ورد النص على وجوب غرامة الواطىء ثمنه ثم بيعه فى خارج المصر

الرابع: ما اذا زالت سلطنة المـالک زوالاً يـرجـى عـودها اليـه كالخشب الذى جعل من اجزاء السفينة فى وسط البحر بحيث يتوقف نزعه عنها فى وسط البحر على غرق نفس محترمة، و لو كانت نفس الغاصب، او مال محترم، لكن من غير الغاصب، فانه يجب ابقائها الى ان تصل السفينة الى مكان يؤمن نزعه عنها عن الغرق، ففى مثل هذه الصورة تكون سلطنة

المالک زائلة شرعاً مع رجاء عودها او کان زوالها بحکم العقل کما اذا اخرج ما له الی بلد بعید یتوقف عوده الی المالک الی مضی زمان یحمل ذاک المال الیه فی ذاک الزمان (یتضرر المالک بعدم الوصول الی ماله فی هذه المدة) و هذا القسم هو مورد بدل الحیلولة (لحیلولة الغاصب بین المالک و ما له)

و قد وقع الخلاف فی جواز مطالبة المالک حینئذ بالبدل فعن جماعة القول به، و عن آخرین کالمحقق الثانی (قدس سره) انکاره حیث یقول لم یحصل لبدل الحیلولة معنی متّضح.

و ذهب الامام الخوئی (قدس سره) ایضاً الی عدم جواز مطالبة المالک الغاصب ببدل الحیلولة فی مدة انقطاعه عن ماله نعم یجوز للمالک ان یطالب بالمنافع الفائتة، فیکون المأخوذ بازاء تلک المنافع بمنزلة الاجرة للعین فی مدت غیابها عن المالک، فلا یمکن الاستدلال علی ثبوت بدل الحیلولة بالرّوات و الاجماع لعدم دلالة کلها بالمدعی.

قاعدة لاضرر و لاضرار

هذه احدی قواعد الفقهیة المشهورة المعروفة بقاعدة لاضرر و مدرکها روایات کثیرة مستفیضة فی کتب الفریقین وردت فی موارد عدیدة: منها ماروا ه فی الکافی فی قضیة سمرة بن جندب عن ابن بکیر عن زرارة عن ابی جعفر (علیهما السلام) بعد نقل القضیة انه (صلی الله علیه و آله)

قال للانصاری: اذهب فاقلعلها و ارم بها الیه فانه لاضرر و

لاضرار[۱] و فی بعض الطرق هکذا قال (صلی الله علیه و آله): انک رجل مضار و لاضرر و لاضرار علی مؤمن.[۲]

و منها ماروواه الفقیه مرسلاً فی باب میراث اهل الملل: لاضرر و لاضرار فی الاسلام)[۳] و کذا نقل عن نهایة الاثیریة[۴]

و منها ماروواه الکلینی عن عقبة بن خالد عن ابی عبدالله (ع) فی انه قضی رسول الله (ص) بین اهل المدینة فی مشارب النخل، انه لایمنع نفع الشيء و قضی (ص) بین اهل البادیة انه لایمنع فضل ماء لیمنع فضل کلاء و قال: لاضرر و لاضرار[۵]

و قد ادعی فخر الدین فی الایضاح، فی باب الرهن، تواتر الاخبار علی نفی الضرر و الضرار فلا حاجة فی سنده مع عمل الاصحاب به.

و العمدة فی هذه القاعدة البحث عن فقه الحدیث و شرحه و ایضاحه مع رعایة الاختصار و اما التفصیل و رفع الاشکالات فلا مجال لذکره هنا، و المتتبع فلیراجع الی کتب المفصلة، المدوّنة فی القواعد الفقهیة[۶]

---

۱ - الکافی ج ۵ ص: ۲۹۲

۲ - الکافی ج ۵ ص: ۲۹۴

۳ - من لا یحضره الفقیه ج ۴ ص: ۲۴۳ ۴ - النهایة ج ۳ ص: ۸۲

۵ - الکافی ج ۵ ص: ۲۹۴

۶ - القواعد الفقهیة للایات العظام البجنوردی (۱)و المکارم الشیرازی و غیرهما

الضرر اسم مصدر من ضرّ يضرّ ضرّاً و يقابله المنفعة و اما النفع فهو مصدر لا اسم مصدر فلا مقابلة بينه و بين الضرر كما ذكره في الكفاية.

و مادة الضرر تستعمل متعديا اذا كانت مجردة و اما اذا كانت من باب الافعال فتستعمل متعدية بالباء فيقال: اضرّبه و لايقال: اضرّه.

و اما معنى الضرر فهو النقص في المال، كما اذا خسر التاجر في تجارته، او في العرض كما اذا حدث شيء اوجب هتكه مثلاً، او في البدن، كما اذا اكل شيئاً فصار مريضاً و بينه و بين المنفعة واسطة فاذا لم يربح التاجر في تجارته و لم يخسر لايتحقق في مورده منفعة و لاضرر و من ذلك يظهر انه لاوجه لما ذكره في الكفاية من ان التقابل بين الضرر و النفع تقابل العدم و الملكة. لانه في الموضوع القابل يرجع الى النقيضين لايمكن ارتفاعهما و فيهما (العدم و الملكة) يمكن الارتفاع حتى في الموضوع القابل، فالمبيع الذى بيع برأس المال مثلاً مع ان تلك المعاملة قابلة للنفع و الضرر يصدق ان هذه المعاملة لا نفع فيها و لاضرر.

و المحقق الاصفهاني (قدس سره)ذهب الى ان التقابل بين الضرر و النفع تقابل العدم و الملكة بالعرض و هذا لفظه:

ظاهر اهل اللغة أن تقابل الضرر و النفع تقابل التضاد، و ظاهر شيخنا الاستاذ (قدس سره)[1] ان تقابلهما تقابل العدم و الملكة، و لا يخلو كلاهما عن محذور:

اما الاول، فواضح؛ اذ ليس الضرر المفسر بالنقص في النفس او

---

١ - صاحب الكفاية

المال او العرض امراً وجوديّاً، ليكون مع النفع الذى هو امـر وجـودى، متقابلين بتقابل التضاد

و اما الثانى، فلأن النفع هى الزيادة، العائدة الى من له علاقة بما فيه الفائدة، العائدة اليه، و عدمها عدم ما من شأنه ان يكـون له فـائدة عائدة.

الّا ان عدم النفع ليس بضرر، و الضرر هو النقص فى الشيء و هو عدم ما من شأنه التمامية، فهو عدم التمامية، لا عدم الزيادة، ليكون مقابلاً لها، بتقابل العدم و الملكة، و عدم الزيادة ليس بنقص حتى يـرجـع الى الضرر.

نعم، النقص و الزيادة متقابلان، بتقابل العدم و الملكة بالعرض، لأن الزيادة تستدعى بقاء المزيد عليه على حده الوجودى، فـالنقص بـمعنى عدم بقائه على صفة التـمامية يسـتلزم عـدم الزيـادة، فـيقابل الزيـادة بالعرض.(۱)

و اما الضرار فيمكن ان يكون مصدر اللفعل المجرد كالقيام و يمكن ان يكون مصدراً من باب المفاعلة لكن الظاهران المذكور فى الحديث هو الثانى اذ لو كان مجرداً لزم التكرار فى الكلام بلاموجب مع ان ذكر كلمة انک رجل مضار فى قضية سمرة يؤكد كونه كذلک (ثم ان المعروف فى باب المفاعلة) انه فعل للاثنين و لكن التتبع فى موارد الاستعمالات كمانبّه عليه المحقق الاصفهانى (قدس سره) (حسب ما ذكر فى تعليقة مصباح الاصول

---

۱ - نهاية الدراية ج ۴ ص: ۴۳۶

فی بحث قاعدة لاضرر) یفید بطلان ذلک بل ان هیئة المفاعلة و ضعت لافادة قیام الفاعل مقام ایجاد المادة و کون الفاعل بصدد ایجاد الفعل.

و نذکر هنا نصّ ما ذکره المحقق الاصفهانی (قدّس سرّه)فی نهایة الدرایة:

لایخفی علیک ان الضرار، و ان کان مصدراً لباب المفاعلة، و هو ـ کما فی المتن ـ الاصل فیه ان یکون فعل الاثنین، کما هو المشهور.

الّا انه لا اصل له، کما تشهد له الاستعمالات الصحیحة الفصیحة القرآنیة و غیرها، فان فیها ما لا یصح ذلک، و فیها ما لایراد منه ذلک کقوله تعالی (یخادعون اللّه و الذین آمنوا)[1] فان الغرض نسبة الخدیعة منهم الی اللّه، و الی المؤمنین، لامنهما الیهم ایضاً و قوله تعالی (و من یهاجر فی سبیل اللّه)[2] و (یراؤن)[3] و (نادیناه)[4] و (نافقوا)[5] و (شاقوا)[6] و (مسجداً ضراراً)[7] و (و لا تمسکوهن ضراراً)[8] و (لا تؤاخذنی)[9] الی غیر ذلک. انتهی. و قوله تعالی (و لا تضار والدة بولدها و لامولود له بولده)[10]

و اما شرح هذه الجملة و مفادها اعنی: لاضرر و لاضرار فالأقوال المعروفة المشهورة التی ذکرها الفقهاء اربعة:

الاول: ان یکون الکلام نفیا ارید به النهی عن ایجاد ضرر الغیر او

---

۱ – البقرة ۲: ۹ ۲ – النساء ۴: ۱۰۰ ۳ – النساء ۴: ۱۴۲

۴ – مریم ۱۹: ۵۲ ۵ – آل عمران ۳: ۱۶۷

۶ – الانفال ۸: ۱۳ ۷ – التوبة ۹: ۱۰۷ ۸ – البقرة ۲: ۲۳۱

۹ – الکهف ۱۸: ۷۳ ۱۰ – البقرة ۲: ۲۳۳

مطلقاً، حتى على النفس كما فى قوله تـعالى:(لا رفث و لا فسـوق و لاجدال فى الحج)[1] حيث ان الآية الشريفة تدل على حرمة هذه الامور فى الحج، و قوله (صلی الله علیه و آله):لا سبق الّا فى خف او حافر او نصل)[2]

و غير ذلک من الموارد العـديدة، و لقـد اصـرّ الشـيخ شـريعة الاصفهانى (قدس سره)على هذا القول فى رسالته (قاعدة لاضرر و لاضرار) و تعين هذا الاحتمال من بين الاحتمالات الاربع.

و السرفى صحة هذ الاستعمال ان الاخبار عن عدم شيء كالاخبار عن وجوده، فكما صح الاخبار عن وجود شيء فى مقام الامر به، بمعنى ان المؤمن الممتشل يفعل كذا، تقول الفقهاء يعيد الصلاة او اعـاد الصـلاة، كذلک صحّ الاخبار عن عدم وجود شيء فى مقام النـهى عـنه بـالعناية المذكورة اى بمعنى ان المومن لايفعل كذا فلا وجه لما ذكره فى الكفاية من عدم تعاهد استعمال هذا التركيب فى مقام النهى مع كونه من الكثرة بمكان و على هذا فمفاد الحديث حرمة الاضرار بالغير و جرمة القيام مقام الضرر.

الثانى: ما افاده فى الكفاية من ان المراد نفى الحكم بلسان نـفى موضوعه كما فى قوله (علیه السلام)لارباً بين الوالد و الولد.[3] و لا سهو للامام

---

۱ - البقرة ۲: ۱۹۷

۲ - الوسائل ج ۱۳ ب ۳ من احكام السبق و الرماية ح ۴

۳ - لم توجد الرواية بهذه العبارة فى المصادر و انما الموجود فيها: ليس بين الرجل و ولده رباً. الوسائل ج ۱۲ ب ۷ من ابواب الربا ح ۱ و ۳

مع حفظ المأموم. و لاسهو فى السهو.[1] و امثال ذلک فیکون المراد من هذه الجملة بناءً على هذا القول ان الموضوعات التى لها احكام بعنا و ینها الاولیة اذا صارت ضررية و تعنونت بعنوان الضرر يرتفع ذالک الحكم عن ذلک الموضوع. فتكون هذه القاعدة بناءً على هذا حاكماً على الادلة الأولية بالحكومة الواقعية تضييقاً فى جانب الموضوع.

الثالث: ما افاده الشيخ الاعظم(قدس سره) و غيره: من ان المراد نفى الحكم الناشى من قبله الضرر بمعنى: ان كل حكم صدر من الشارع فان استلزم ضررا او حصل من قبل جعله ضرر على العباد، سواء كان الضرر على نفس المكلف او على غيره كوجوب الوضوء الذى حصل من قبل وجوبه ضرر مالى او بدنى على المكلف، و كلزوم المعاملة فى المعاملة الغبنية حيث نشأ من قبله ضرر على المغبون مرفوعٌ.

و على هذا فقد استعمل كلمة لا فى معناها الحقيقى و هو نفى جنس مدخوله حقيقة لا ادّعاءً.

و الفرق بين هذا الوجه و الوجه الثانى هو ان الوجه الثانى يختص بما اذا كان متعلق الحكم ضرريا فى نفسه كالوضوء الموجب للضرر و اما هذا لوجه فيعم ما اذا كان الضرر ناشئاً من نفس الحكم كلزوم البيع المشتمل على الغبن او ناشئاً من متعلقه كالوضوء الموجب للضرر، فاللزوم مرتفع فى الاول و الوجوب فىَ الثانى.

و بعبارت اخرى: ان المرفوع فى الوجه الثانى هو متعلق الحكم و

---

۱ - الوسائل ج ۵ ب ۲۴ من ابواب الخلل الواقع فى الصلاة ح ۸

فی هذا القول نفس الحکم.

الرابع: ان یکون المراد منه نفی الضرر الغیر المتدارک، و لازمه، ثبوت التدارک فی موارد الضرر بمعنی ان الشارع ینهی الضرر غیر المتدارک بان یکون الضرر المتدارک فی حکم العدم و لا یراه الشارع ضررا کما هو کذلک عند العرف و العقلاء. فنفی الضرر المطلق یرجع الی نفی الضرر غیر المتدارک.

و لقد اختار الامام الخوئی و البجنوردی (قدس سرهما) ما افاده الشیخ الاعظم (قدس سره) من کون الحدیث دالاً علی نفی جعل الحکم الضرری و اجابا عن الوجه الاول و الثانی و الرابع.

و اما الجواب عن الوجه الاول فلاجل انه خلاف الظاهر لظهور الجملة فی الرفع التشریعی فلا ربط له بالضرر الخارجی التکوینی کی یتوهم ان النفی بمعنی النهی، و الایلزم الکذب او یقال: ان نفیه ادعائی من باب نفی الحکم بلسان نفی الموضوع

و ثانیا: لظهور الحدیث و سوقه فی مقام الامتنان و أیّ امتنان فی الزام المکلف بلزوم ترک الاضرار؟ و ثالثا: حمل الجملة الخبریة علی الانشاء خلاف ظاهر اللفظ فیحتاج الی قرینة صارفة مفقودة فی المقام.

و من هنا ظهر فساد القول الثانی ایضاً من توقفه علی ان یکون المراد من الضرر هو الضرر الخارجی او التکوینی و هذا خلاف ظاهر کلمة لا و لایصار الیه الّا بعد عدم امکان الرفع الحقیقی، و فی المقام ممکن کما لا یخفی.

و اما الجواب عن الوجه الرابع: اذ يرد اولاً ان التقييد خلاف الاصل فلايصار اليه بلادليل.

و ثانياً ان التدارک الموجب لانتفاء الضرر انما هو التدارک الخارجی التکوینی لا التشریعی، فمن خسر مالا، ثم ربح بمقداره صحّ ان يقال: إنه لم يتضرر ـ و لو مسامحة ـ و اما حکم الشارع بالتدارک، فلايوجب ارتفاع الضرر خارجا، فمن سرق ما له متضرر بالوجدان، مع حکم الشارع بوجوب رده عليه.

و ثالثاً ان کل ضرر خارجی ليس مما حکم الشارع بتدارکه تکليفاً او وضعاً، فانه لو تضرر تاجر باستيراد تاجر آخر لايجب عليه تدارکه، مع کون التاجر الثانی هو الموجب للضرر علی التاجر الاول، فضلا عما اذا تضرر شخص من دون ان يکون احدٌ موجباً للضرر عليه، کمن احترقت داره مثلاً فانه لايجب علی جاره و لا علی غيره تدارک ضرره.

و المحقق الاصفهانی (قدس سره)ذهب الی ان نفی الحکم بنفی ذات ما يعرضه الضرر لا بنفی الضرر بما هو ضرر و هذا نصّ عبارته:

و التحقيق: ان الظاهر من قاعدة الضرر و الحرج و اشباههما ان المقتضی لنفی الحکم هو الضرر و الحرج و الخطأ و أشباهها، فموضوع الحکم المنفی نفس ما يعرضه الضرر و الحرج و نحوهما، فنفی الحکم بنفي ذات ما يعرضه الضرر، لا بنفی الضرر بما هو ضرر، فلافرق بين نفی الحکم عن الضرر، و نفی الحکم بنفی موضوعٍ يعرضه الضرر.[1]

---

۱ – نهاية الدراية ج ۴ ص: ۴۵۱. ان شيخنا الاستاذ آية اللّه الوحيد

المراد من الضرر المنفي في هذه القاعدة

المراد من الضرر المنفى فى هذه القاعدة هل هو الضرر الشخصى او النوعى؟ المراد من الضرر الشخصى هو ان المناط فى رفـع الحكـم ترتب الضرر الشخصى الخارجى عليه ففى كل مورد نشأ من قبل الحكم الشرعى ضرر خارجى على شخص فذلک الحكم مرتفع فى حقه دون من لا يتضرر من قبله.

و المراد من الضرر النوعى كون الحكم ضرريا نوعاً و ان لم يكن ضرريا فى بعض الاحيان او لبعض الاشخاص.

الظاهر من الحديث هو الضرر الشخصى لا النوعى لان معنى رفع الحكم فى كل مورد نشأمنه الضرر و اما فى المورد الذى لم ينشأ من قبله ضرر فلامعنى لرفعه بل الاطلاق يشمله، و لان الحديث فى مقام الامتنان يقتضى ان يكون الرفع بلحاظ كل شخص بحسب نفسه و الارفع الحكم عن شخص بلحاظ شخص آخر ایّ امتنان فيه؟

و لا يخفى ان المراد من الضرر فى الحديث الضر الواقـعى دون الظاهرى لان الالفاظ موضوعة لمعانيها الواقعية لابقيد انها معلومة: غاية

الخراسانى لقد القى فى خلال درسه (۱۸ / ۱۲ / ۷۷) فى وصـف المـحقق الاصفهانى: انه استمع عشرين سنة، تفكر عشرين سنة ثم نطق و شـرع فـى الدريس

الامر ان الجاهل المستند فی مخالفتها الی الامارة او الاصل معذور غیر مستحق للعقاب. و علیه فیکون المیزان فی رفع الحکم کونه ضرریاً فی الواقع، سواء علم به المکلف ام لا. فمن هذا یتولد الاشکال فی موارد:

منها: قولهم بصحة الوضوء او الغسل مع الجهل بکون استعمال الماء ضرریاً

و منها: تقییدهم لخیار الغبن بجهل المغبون بالغبن و خیار العیب بجهل المشتری بعیب المبیع. و الجواب عن هذه الاشکالات فلیراجع الی محلّه.

النسبة بین قاعدة الضرر و قاعدة الحرج

قیل دلیل نفی الحرج حاکم علی ادلة نفی الضرر، کما انه حاکم علی الادلة المثبتة للاحکام و لا جل هذا استدل علی جواز التصرف و عدم الضمان فیما اذا دار الامر بین تضرر شخص و الاضرار بالغیر من جهة التصرف فی ملکه کمن حفر فی داره بالوعة او بئراً یکون موجباً للضرر علی الجار اذا کان التصرف بداعی المنفعة، بان یکون فی ترکه فوات منفعة او یکون الداعی التحرز عن الضرر، بان یکون فی ترکه ضرر علیه.

و الحق عدم حکومة دلیل نفی الحرج علی قاعده نفی الضرر، فان کل واحد منهما ناظر الی الادلة الدالة علی الاحکام الاولیة، و یقیدها بغیر موارد الحرج و الضرر فی مرتبة واحدة فلا وجه لحکومة احدهما علی الآخر.

الفرق بين قاعدة الضرر و قاعدة الحرج

ان الضرر موجب لحرمة الفعل الضررى فارتكاب الفعل الذى فيه الضرر لايجوز فلايجتمع مع العبادة التى يجب الاتيان بها مقرباً.
و بعبارة اخرى: الفعل الذى ضررى مبعد و لا يمكن ان يكون المبعد مقرّباً (و لا يطاع اللّه من حيث يعصى) بخلاف الحرج فان ارتكاب الفعل الحرجى لاحرمة فيه فليس بمبعد بل العبادة الحرجية التى يأتى بها مع المشقة تكون آكد فى العبودية و لاشک فى ان تحمل المشاق فى سبيل امتثال اوامر المولى و نواهيه ممدوح عند العقل و العقلاء (افضل الاعمال احمزها) الّا ان يكون المولى نهى عن تحمله او ايقاع نفسه فى المشقة.

وجه تقديم لاضرر على العمومات و الاطلاقات.

لاشک فى ان النسبة بين دليل هذه القاعدة و بين تلک الادلة عموم من وجه مثلا دليل وجوب الغسل عام من حيث كونه ضررياً او غير ضررى و لاضرر اعم منه لشموله لغير وجوب الغسل من الاحكام الضررية فيتعارضان فى مورد الاجتماع و يقدم دليل لاضرر على تلک الادلة لحكومته عليها حكومة واقعية بالتضييق فى جانب المحمول سواء كان المحمول حكماً تكليفياً او وضعياً بلاتصرّف و تضييق فى النسبة التى

بين الموضوع و المحمول حتى يكون تخصيصاً. لان ملاحظة النسبة فرع التعارض و لاتعارض بين الحاكم و المحكوم اذالمعاوضة فرع وحدة القضيتين بحسب الموضوع و المحمول و اما اذا كان لسان احدى القضيتين التصرف فى موضوع القضية الأخرى كقولهم: لاشک لكثير الشک. او محمولها كقوله (ص): لاضرر و لاضرار. بناء على ان مفاده رفع الحكم الضررى عن عالم الجعل و التشريع فلا تعارض حتى تلاحظ النسبة.

و اما الجمع العرفى الذى ذكره صاحب الكفاية(قدّس سرّه)

و ان كان صحيحاً و مطابقاً للواقع الّا انه لس بلاسبب و جزافاً، و وجه الجمع العرفى هو ما ذكرنا من الحكومة فى هذا المورد و ربما يكون وجهه فى الموارد الأخر غير الحكومة من قوة الظهور فى احدهما لكونه أظهر اوكون أحدهما خاصاً او غير ذلک.

اشكل شيخنا الاعظم الانصارى (قدّس سرّه) و غيره على تمامية هذه القاعدة المستفادة من قوله (ص) لاضرر و لا ضرار بلزوم تخصيص الاكثر، لان المستفاد من هذا الحديث على مسلک الشيخ، و من تبعه نفى الحكم الذى ينشأ من قبله الضرر، و انه لم يجعل فى الدين مثل هذا الحكم، وترى انه كثير من ابواب الفقه مثل هذا الحكم مجعول، كابواب الحج و الزكاة و الخمس و ابواب الجهاد و الضمانات بواسطة اليد او الاتلاف الى غير ذلک.

ثم اجاب عنه: بانه من الممكن، ان يكون بين الافراد الخارجة عن

تحت هذا العموم جامع و التخصيص يكون بعنوان اخراج ذلک الجامع الواحد و اخراج عنوان الواحد عن تحت عموم العام من العناوين التی يتعنون العام بها ليس بمستهجن و ان كان افراد العنوان الخارج اكثر من الافراد الباقی تحت العام

و اعترض عليه صاحب الكفاية(ﻗﺪﺱ ﺳﺮﻩ)، بان خروج عنوان واحد عن العام، ليس بمستهجن و لو كان افراده اكثر من الافراد الباقی تحت العام اذا كان عموم العام انواعياً و كان محط العموم الاصناف التی للعام.

و اما اذا كان محط العموم و النظر الی الاشخاص و مصاديقه فلا فرق فی استهجان تخصيص اكثر الافراد بين ان يكون بعنوان واحد و تحت جامع واحد فلوكان عنواناً واحداً و لكن محط العموم هوالمصاديق و الافراد مثل اكرم كل عالم فلو كان المخصص عنواناً واحداً مثل إلّا ان يكون فاسقاً و كان افراد الخاص اكثر من الباقی بعد الاخراج يكون هذا التخصيص مسهجناً و ان كان بعنوان واحد

و اما ان كان محط العموم انواع العالم، من الصرفی و النحوی و الاصولی و المنطقی و الفقهاء الی غير ذلک من الانواع و كان المخصص عنوان النحويين مثلاً و فرضنا افراده كان اكثر من مجموع الأنواع الآخر فهذا التخصيص ليس بمستهجن و الحاكم فی كليهما العرف.

و المحقق البجنوردی (ﻗﺪﺱ ﺳﺮﻩ)ايّد اشكال الآخوند على الشيخ الاعظم (قدس سرهما) و قال: هذا كله بحسب الكبری و اما بحسب الصغری فلاشک ان مصب العموم فی القاعدة هی الافراد. اذ مفادها كمااستظهرنا

من ادلتها هو نفى كل حكم ضررى أى: ينشأ من قبله الضرر و ليس مفادها نفى كل نوع من انواع الاحكام الضررية حتى لايكون خروج نوع واحد موجباً للاستهجان و لو كان افراده اكثر مما بقى تحت العام.

هذا مضافاً الى ان الخارج من هذا العموم ـ على فرض تسليم التخصيص ـ ليس عنوان واحد و انما هو صرف فرض من الشيخ الاعظم الانصارى (قدس سره) لان الاحكام الضررية مجعولة بعناوين موضوعاتها، كعنوان الحج و الجهاد و الخمس و الزكاة و... الى غير ذلک من العناوين التى يجدها الفقيه المتتبع، بل موضوع الاحكام الضررية موضوعات مسائل هذه الأبواب

فالصواب فى الجواب ـ عن اصل اشكال تخصيص الاكثر ـ ان خروج هذه المذكورات عن تحت القاعدة بالتخصيص و ليس تخصيص فى البين اصلاً بيان ذلک: ان قاعدة نفى الضرر و كذلک قاعدة نفى الحرج بناء على ما استظهرناه من أن مفاد هما نفى الاحكام الضررية و الحرجية، يكون حاكمة على ادلة الاحكام الاولية، بمعنى ان الادلة الاولية لها اطلاق او عموم يشمل كلتا حالتى الحكم من كونه ضررياً و غير ضررى، فالقاعدة تخرج حالة كونه ضررياً عن مفاد الاطلاق او العموم، فنتيجة هذه الحكومة لبّاً تقييد ذلک الاطلاق او تخصيص ذلک العموم بغير حالة كون ذلک الحكم ضررياً.

و اما اذا كان الحكم المجعول على موضوع ضررى دائماً ـ كوجوب الجهاد و اعطاء الخمس و الزكاة مثلاً او كان نفس الحكم دائماً

ضرريا كحكمه بضمان اليد فى مورد التلف ـ فخارج عن مصّب هذه القاعدة و ليس من باب التخصيص حتى يكون مستهجناً لكونه تخصيص الاكثر[۱]

و الامام الخوئى (قدس سره)لقد فصّل فى استهجان تخصيص الاكثر بين قضية الخارجية و الحقيقية و ان تخصيص الاكثر مستهجن فى القضية الخارجية دون الحقيقية (و كلام المحقق البجنوردى (قدس سره)يرجع ايضاً الى هذا التفصيل) و اجاب عن اشكال الشيخ ما هذا عبارته: و اما الجواب عن اصل الاشكال فهو انه ليس فى المقام تخصيص الّا فى موارد قليلة:

الاول: من موارد التخصيص هو الحكم بنجاسة الملاقى للنجس، مع كونه مستلزما للضرر على المالک، كما لو وقعت فأرة فى دهن او مرق، فالحكم بنجاستهما كما هو المنصوص للضرر على المالک، و كذا غير الدهن و المرق مما كان الحكم بنجاسته موجباً لسقوطه عن المالية او لنقصانها.

الثانى: وجوب الغسل على مريض اجنب نفسه عمداً

الثالث: وجوب شراء ماء الوضو و لو باضعاف قيمته، فانه ضرر مالى عليه لكنه منصوص و مستثنى من القاعدة.

هذه هى موارد التخصيص و اما غيرها مما ذكره شيخنا الانصارى (قدس سره)فليس فيه تخصيص للقاعدة

اما باب الضمانات فليس مشمولا لحديث لاضرر من اول الامر،

۱- القواعد الفقهية ج ۱

لكونه وارداً في مقام الامتنان و الحكم بعدم الضمان موجب للضرر على المالک، و الحكم بالضمان موجب للضرر على المتلف، فكلاهما منافيان للامتنان خارجان عن مدلول الحديث بلاحاجة الى التخصيص و الحكم بالضمان مستند الى عموم ادلة الضمان من قاعدة الاتـلاف او اليـد او غيرهما مما هو مذكور في محله.

و اما الاحكام المجعولة في الديات و الحدود و لقصاص و الحج و الجهاد، فهي خارجة عن قاعدة لاضرر بالتخصص لا بالتخصيص، لانـها من اول الامر جعلت ضررية لمصالح فيها، كما قال سبحانه و تعالى: و لكم في القصاص حيات يا اولى الالباب. و حديث لاضرر ناظر الى العمومات و الاطلاقات الدالة على التكاليف التى قد تكون ضررية، و قد لاتكون ضررية، و يقيدها بصورة عدم الضرر على المكلف، فكل حكم جعل ضررياً بطبعه من اول الامر لايكون مشمولاً لحديث لاضرر، فلا يحتاج خروجه الى التخصيص.[1]

النسبة بين قاعدة قبح العقاب بلا بيان و قاعدة دفع الضرر المحتمل

قد يتوهم في المقام من ورود قاعدة دفع الضرر المـحتمل عـلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان (بدعوى) ان حكم العقل بدفع الضرر المحتمل

۱- مصباح الاصول ج ۲ ص: ۵۳۸

يكون بياناً عقلياً يرتفع به موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

و الحق ما ذهب اليه الشيخ الاعظم و المحقق الخراسانى (قدس سرهما) من ورود قاعدة قبح العقاب بلا بيان على قاعدة دفع الضرر المحتمل اذ يرتفع بها موضوعها و هو احتمال الضرر بل فى صورة جريان قبح العقاب بلا بيان تكون المؤاخذة معلومة العدم و الضرر معلوم الانتفاء كما افاد المحقق الخراسانى فى الكفاية: و لا يخفى انه مع استقلاله بذلك لا احتمال لضرر العقوبة فى مخالفته ، فلا يكون مجالها هنا لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل كى يتوهم انها تكون بياناً كما انه مع احتماله لا حاجة الى القاعدة (اى قاعدة دفع الضرر المحتمل) بل فى صورة المصادفة استحق العقوبة على المخالفة، و لو قيل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل[۱] بمعنى لو لم تجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان لم يجز الارتكاب عقلاً، سواء قلنا بقاعدة دفع الضرر المحتمل ام لا، اما لو قلنا بها فللقاعدة و اما لو لم نقل بها فلانه لا مؤمّن للعقاب الواقعى فى صورة المصادفة اذ مع احتمال وجود بيان يمكن الوصول اليه بالفحص عنه لا يكاد يستقل العقل بقبح العقاب فلا مؤمّن.

---

۱ - الكفاية ج ۲ ص: ۱۷۹

المراد من العدالة

اختلف عبارات الفقهاء في حقيقة العدالة المعتبرة فـي المـفتى و غيره، من القضاء و الشهادة و الطلاق و امام الجماعة و غيرها من الامور التي اعتبر فيها العدالة و ينبغي ان نذكر هنا بعض الاقوال فيها

الاول:ما نسب الى المشهور بين المـتأخرين بـل الى المشـهور مطلقا، بل الى العلماء او الفقهاء او المخالف و المؤالف من ان العـدالة عبارة: عن ملكة اتيان الواجبات و ترک المحرمات. و على هذا من اتى باالواجبات و ترک المحرمات و لم يحصل له ملكة فلا يكون عادلاً.

الثاني: أنها عبارة: عن اتيان الواجبات و ترک المحرمات الناشى عن الملكة النفسانية كما هو ظاهر المقنعة و غيرها و لكن هذين التعريفين يرجع كل منهما الى الآخر فهذا التعريف ناظر الى المسبب و المقتضى، كما ان التعريف الاول ناظر الى السبب و المقتضى.

الثالث: انها عبارة: عن نفس اتيان الواجبات و ترک المحرمات. من دون اعتبار اقترانها بالملكة او صدورها عنها. كما هو ظاهر الحلي و غيره.

الرابع: انها عبارة: عن الاسلام و عدم ظهور الفسق فى الخارج، و على ذلک لابد من الحكم بعدالة اكثر المسلمين، و ان لم نعاشرهم بوجه، و ذلک لاسلامهم و عدم ظهور الفسق منهم عندنا.

الخامس: ان العدالة هى حسن الظاهر فحسب.

السادس: هى ملكة نفسانية باعثة على ملازمة التقوى التى هى القيام بالواجبات، و ترك المنهيات الكبيرة مطلقا، و الصغيرة مع الاصرار عليها و ملازمة المروءة التى هى اتباع محاسن العادات، و اجتناب مساوئها، و ما ينّفر عنه من المباحات، و يؤذن بخسّة النفس و دنائة الهمة.[۱]

السابع: العدالة عبارة: عن الاستقامة فى جادة الشرع و عدم الانحراف عنها يميناً و شمالاً[۲]

الثامن: العدالة هى حالة نفسانية باعثة على ملازمة التقوى ما نعة عن ارتكاب الكبائر بل الصغائر على الاقوى، فضلاً عن الاصرار عليها الذى عدّ من الكبائر و عن ارتكاب اعمال دالة عرفاً على عدم مبالاة فاعلها بالدين [۳]

التاسع: بل الظاهر كونها عبارة عن الاعتدال و الاستقامة فى جادة الشرع عملاً، الناشىء عن اعتداله عقيدة و خلقاً، بحيث لا يتخلف عنها إلّا فى شرائط خاصّة.[۴]

العاشر: ان العدالة صفة منتزعة من الاستقامة العملية فى الشرع

۱- الروضة البهية فى شرح اللمعة الدمشقية للشهيد الثانى
۲- حاشية العروة للامام الخوئى (قدس سره)ج ۱
۳ - التعليقة على عروة الوثقى لبعض الفقهاء
۴ - تحرير الوسيلة للامام الخمينى (قدس سره) ج ۱

خارجاً شريطة ان تكون هذه الاستقامة ثابتة للعادل كالعادة.[۱]

لم تثبت للعدالة حقيقة شرعية، و لامتشرعية، و انما هی بمعناها اللغوی اعنی الاستقامة و عدم الجور و الانحراف و هی قد تستند الی الامور المحسوسة فيقال هذا الجدار عدل او مستقيم، او ان العصا مستقيم، فتكون العدالة و الاستقامة من الامور المحسوسة. و قدتستند الی الامور غير المحسوسة فيراد منها الاستقامة المعنوية و ذلک كالعقيدة و الفهم، و الاخلاق فيقال: عقيدة فلان مستقيمة ای غير مشوشة او ان فهمه مستقيم فی قبال اعوجاجه او اخلاقه مستقيم ای لاافراط و لاتفريط. و قد تستند الی الذوات فيقال زيد عادل و معناه انه مستقيم فی الخروج عن عهدة التكاليف المتوجهة اليه، و حيث ان الشارع يراه مستقيما فی جادة الشرع فهو عادل شرعاً و غير منحرف عن جادته.

فالعدالة المطلقة هی الاستقامة العملية كما يقتضيه معناها اللغوی، مع قطع النظر عن الروايات و المتحصل ان العدالة ليست لها حقيقة شرعية و انما استعملت فی الكتاب و الاخبار بمعناها اللغوی اعنی الاستقامة و عدم الاعوجاج و الانحراف[۲]

نعم لابد أن تكون الاستقامة مستمرة و كالطبيعة الثانوية للانسان حتی يصدق انه مستقيم، فان الاستقامة فی بعض الاوقات دون بعض لايوجب صدق الاستقامة و لعل ان يكون هذا هو المراد بالملكة فی كلام

---

۱ - تعاليق مبسوطة علی العروة الوثقی ج ۱

۲ - التنقيح ج ۱ ص: ۲۵۴

من اعتبرها فی العدالة فان بذلک ترتفع المخاصمة من البین و تقع المصالحة بین الطرفین.

و علی هذا یمکن ان لایکون شخص عادلاً و فاسقاً اذا کان ترک المحرمات و الاتیان بالواجبات مستنداً الی عدم المقتضی لفعل الحرام او ترک الواجب کما اذا لم تکن له قوة شهویة او غضبیة باعثة الی فعل الحرام او ترک الواجب فمثله لیس بسالک لجادة الشرع و ان لم یکن منحرفا عنها ایضاً فهو فی الحقیقة خارج عن موضوع العدالة و الفسق:

اما انه لیس بعادل فلانه لم یسلک جادة الشرع برادع عن المحرمات و الانحرافات و اما انه لیس بفاسق فلانه لم یخرج عن جادة الشرع بفعل المحرمات.

و لا فرق فی الرادع بین ان یکون تسلط القوة العاقلة علی العقل العملی او رجاء الثواب او الخوف من العقاب کما هو الغالب.

و اما اذا کان الرادع امرا محرماً فی نفسه کالریاء فلاشک ان الریاء محرم و مرتکبه محکوم بالفسق و الانحراف عن جادة الشرع، و اما اذا کان امراً مباحاً، کما اذا ردعته عن ارتکاب المحرم شرافته وجاهه لانه لوارتکبه سقط عن اعین الناس فهذه الصورة ایضاً خارجة عن موضوعی الفسق و العدالة و المکلف حینئذ لیس بعادل و لابفاسق.

الصغائر قادحة فى العدالة ام لا؟

لاشک ان الكبائر ـ هی التی او عداللّه عليها النار فی كتابه ـ كما فی رواية[١] عبداللّه بن ابی يعفور قال: قلت لابی عبدللّه (ع): بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم و عليهم؟

فقال: ان تعرفوه بالستر و العفاف، و كف البطن و الفرج و اليد و اللسان و يعرف باجتناب الكبائر التی او عداللّه عليها النار من شرب الخمر، و الزنا، و الرياء و عقوق الوالدين و الفرار من الزحف و غير ذلک، و الدلالة على ذلک كله ان يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ماوراء ذلک من عثراته و عيوبه و تفتيش ماوراء ذلک الخ[٢] هادمة للعدالة و ما نعة عن تحققها. و اما الصغائر فهل هی كالكبائر او لا؟

ذهب جمع الى ان المعاصی كلها كبيرة فی نفسها فان المعصية كبيرة على كل حال، و انما تقسم المعاصی الى الصغائر و الكبائر من جهة مقايستها بما هو اعظم منها، و ذلک لوضوح ان معصية الزنا اكبر و اعظم

---

١ – و ان عبرعنها السيدنا الحكيم فی المستمسک و السيدنا الخوئی (قدس سرهما) فی التنقيح بالصحيحة و لكن قداورد عليهما الشهيد الغروی فی تعليقة التنقيح و الاستاذ فی المباحث الفقهية بضعف طريقی الصدوق و الشيخ (قدس سرهما)

٢ – الوسائل ج ١٨ ب ٤١ من ابواب الشهادات ح ١

من معصية الغيبة، كما ان معصية قتل النفس المحرتمة اعظم من معصية الزنا و هكذا و على هذا فكل معصية تنافى العدالة

المعروف ان الصغائر غير قادحة فى العدالة الابالاصرار على ارتكابها، فان الاصرار على الصغيرة بنفسه من الكبائر و لا صغيرة مع الاصرار.

و استدل لما ذهب اليه المشهور بوجوه:

الاول: و هو العمدة رواية عبداللّه بن ابى يعفور المتقدمة لما ورد فيها من قوله: و تعرف باجتناب الكبائر التى او عداللّه عليها النار. بتقريب ان الاجتناب عن الصغائر ايضاً لو كان معتبراً فى العدالة لم يكن للحصر باجتناب الكبائر وجه.

و يرد على ذلك من وجوه:

الاول: انه كما ذكرنا آنفاً انها ليست برواية معتبرة لضعف سندها لاجل احمد بن يحى العطار على طريق الصدوق و محمد بن موسى الهمدانى على طريق الشيخ و هما لم يوثقا فى كتب الرجال

الثانى: ان اجتناب الكبائر معرف اصولى ،لغوى و طريق و امارة للعدالة فى ظرف الجهل و عدم العلم بانه هل يرتكب الصغائر ام لا؟ و ليس معرفاً منطقيّاً حتى تكون حقيقة العدالة هو اجتناب الكبائر، فاذا علم بانه يرتكب الصغائر فيعلم انحرافه عن جادة الشريعة، فكيف يحكم بعدالته؟

الثالث: قد ورد فى ذيلها: (والدلالة على ذلک کله ان يكون ساتراً

لجميع عيوبه) و معنى ذلک ان الستر لجميع العيوب معتبر فى استكشاف العدالة، فان ارتكب الصغيرة فى مرأى الناس و ان لم يتوعد عليه بالنار فى الكتاب لايكون ساترا لجميع عيوبه، على انــه لو ارتكب الصــغيرة، لانطمئن بانه لا يرتكب الكبيرة فى المستقبل فــالاجتناب عــن الكــبائر، طريق للعدالة فى ظرف الجهل بالحال لاعند العلم بالانحراف عن الجادة و لو بارتكاب الصغائر.

و استدل المشهور ايضاً على ما ذهب اليه بوجوه آخــر لامــجال لذكرها وردها فليراجع الى كتب المفصلة[١]

و المحقق الهمدانى (قدس سره)فى المقام قد فصّل فى الصغائر بين مــا كان صدورها عن عمد و التفات تفصيلى الى حرمتها، فأنها حينئذٍ كالكبائر قادحة فى العدالة، و بين ما اذا صدرت لا عن التفاوت الى حرمتها، كما اذا صدرت غفلة او لعذر من الاعذار العرفية و ذكر انها غير قادحة فى العدالة

و لا يخفى ان ما أفــاده (قدس سره)لايــرجــع الى مــحصل و ذلک: لان ارتكاب الصغيرة لا عن عذر و غفلة فلاشبهة انه يوجب الفسق و الانحراف و اما اذا كان عن غفلة فلاكلام فى ان ارتكابها غير مضر للعدالة من دون فرق بين الكبائر و الصغائر و اما اذا كان عن عذر عرفى فــان بــلغ ذلک مرتبة يراه الشارع ايضاً عذرا فى الارتكاب كما اذا بلغ مــرتبة العســر و الحرج فلااشكال فى ارتكابه و عدم كونه مــوجباً للــفسق و الانــحراف بلافرق فى ذلک بين الكبيرة و الصغيرة

---

١ - كالتنقيح و المباحث الفقهية و غيرهما.

و اما لو لم يبلغ العذر العرفى مرتبة يراه الشارع معذرا فلامناص من الحكم بحرمة ارتكابه و عصيانه و استلزامه الفسق و الانحراف[1] اذاً الصحيح ان ارتكاب المعصية كبيرة كانت ام صغيرة تستتبع الفسق و الانحراف و ينافى العدالة سواء استند الى عذر عرفى ام لم يستند.

المراد من الكبائر

تنبيه: الكبائر كل معصية ورد التوعيد عليها بالنار او بالعقاب او شدّد عليها تشديداً عظيماً، او دل دليل او حكم العقل بانها كبيرة، او كان فى ارتكاز المتشرعة كذلك او ورد النص بكونها كبيرة

الكبائر المنصوصة عليها فى الاخبار:

۱ ـ الشرک باللّه ۲ ـ قتل النفس التى حرّم اللّه ۳ ـ و الزنا ۴ ـ و السرقة ۵ ـ و شرب الخمر ۶ ـ و عقوق الوالدين ۷ ـ و الفرار من الزّحف[2] ۸ ـ و اكل مال اليتيم ۹ ـ و اكل الميتة ۱۰ ـ و اكل الدم ۱۱ ـ و اكل لحم الخنزير ۱۲ ـ و اكل ما اهلّ لغير اللّه ۱۳ ـ و اكل الرباء ۱۴ ـ و السحت[3]

---

۱ - التنقيح بحث الاجتهاد و التقليد

۲ - الزحف: الجيش

۳ - السحت: اكل مال الحرام

۱۵ـ والمسير ۱۶ـ والبخس[1] ۱۷ـ والقذف ۱۸ـ واللّواط ۱۹ـ وشهادة الزّور ۲۰ـ و اليأس من روح اللّه ۲۱ـ و الامن من مكـر اللّـه ۲۲ـ و القنوط من رحمة اللّه[2] ۲۳ـ ومعونة الظالم ۲۴ـ و اليمين الغموس ۲۵ـ و حبس الحقوق ۲۶ـ و الكذب ۲۷ـ و الكبر ۲۸ـ و الاسراف ۲۹ـ و التبذير ۳۰ـ و الخيانة ۳۱ـ و ترک الحج ۳۲ - و محاربة الاولياء ۳۳ـ و اللهو ۳۴ـ و السحر ۳۵ـ و كتمان الشهادة ۳۶ـ و ترک الصلاة ۳۷ـ و نقض العهد ۳۸ـ و قطع الرحم ۳۹ـ و التعرب بعد الهجرة[3] ۴۰ـ و انكار حق اهل البيت ۴۱ـ و الحيف في الوصية ۴۲ـ و الغناء ۴۳ـ و انكار ما انزل اللّه ۴۴ـ و ترک شيء مما فرضه اللّه ۴۵ـ و الاصرار على الذنب[4] ۴۶ـ و الغيبة ۴۷ـ و النميمة ۴۸ـ و الاستخفاف بالحج ۴۹ـ و منع الزكاة.

هذا ما اردنا ذكره من المباحث الفقهية و قد تم باالخير.

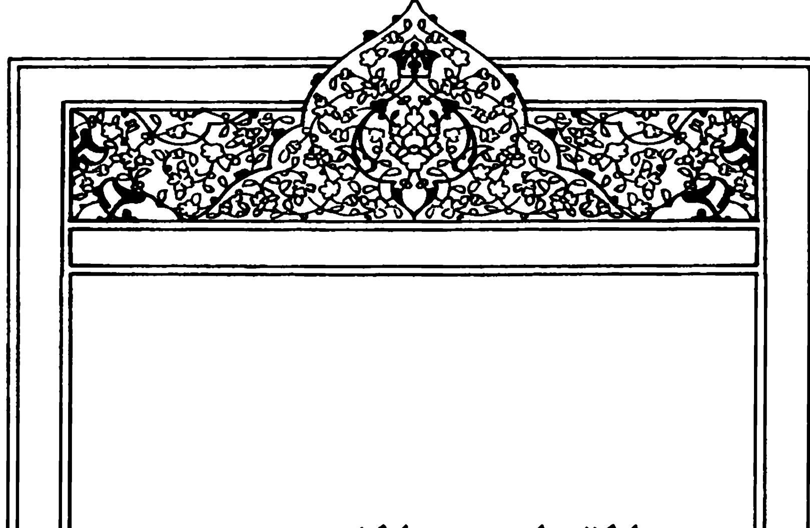


---

۱ - النقص فی الكيل و الوزن　　　　۲ - القنوط: اليائس.

۳ - التعرب بعد الهجرة: هو ان يعود الى البادية و يقيم مع الاعراب بـعد ان كان مهاجراً، يعدّونه كالمرتد.

۴ - هداية الطالب الى اسرار المكاسب ص: ۶۵۴



القواعد والفروق

حول المباحث المنطقية



الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على اشرف الانبياء و المرسلين محمد المصطفى (صلى الله عليه وآله) و آله الطيبين الطاهرين المعصومين (عليهم السلام) سيّما ناموس الدهر و امام العصر الحجة بن الحسن العسكرى (عليهما السلام)

الذى يملأ الارض قسطاً و عدلاً بعد ما ملئت ظلماً و جوراً و اللعن على اعدائهم من الآن الى يوم الجزاء.

«اُدْعُ اِلٰى سَبيل رَبِّكَ بِا الحكمَةِ و المَوْعِظَةِ الحَسَنةِ و جٰادِلْهُم بِالّتى هِىَ أحْسَنُ»[1]

المراد من المنطق:

المنطق اما مصدر ميمىّ بمعنى النطق اطلق على العلم المذكور مبالغة فى مدخليته فى تكميل النطق حتّى كانه هو و إمّا اسم مكان كأنّ هذا

---

١ - النحل ١٦: ١٢٥

العلم محل النطق و مظهره

و انّما سمّى المنطق منطقا لانّ النطق يطلق على الظاهرى و هو التكلم و على الباطنى و هو ادراک الکلیّات و هذا العلم يـقوّى الاوّل و يُسْلک بالثّانى مسلک السداد فاشتق له اسم من النطق[۱]

الّفه الحكيم ارسطاطاليس، الملقب با المعلّم الاول[۲] و هو ميراث

---

۱ - الحاشية لملّا عبداللّه ص ۱۵۷

۲ - قال الشهرستانى فى الملل و النحل فى ترجمته ما هذا لفظه: هو نيقو ما خورس من اهل اسطاخرا، و هو المقدم المشهور و المعلم الاول و الحكيم الفاضل المطلق عندهم.و انما ولد فى اول سنة ملک اردشير بن دارا، فلما اتت عليه سبع عشرة سنة اسلمه ابوه الى افلاطون فمكث عنده نيفاً و عشرين سنة. و انما سموه المعلم الاول لأنه واضع التعاليم المنطقية، و مخرجها من القوة الى الفعل، و حكمه حكم واضع النحو و العروض فان نسبة المنطق الى المعانى التى فى الذهن نسبة النحو الى الكلام و العروض الى الشعر.

و هو واضع لا بمعنى انه لم يكن المعانى مقومة بالمنطق قبله فقوّمها، بل بمعنى انه جرد آلة عن المادة فقوّمها تقريباً الى اذهان المتعلمين حتى تكون كالميزان عندهم يرجعون اليه عند اشتباه الصواب بالخطاء، و الحق بالباطل، إلّا انه أجمل القول اجمال الممهدين، و فصّله المتأخرون تفصيل الشارحين، و له حق السبق و فضيلة التمهيد و كتبه فى الطبيعيات و الالهيات و الاخلاق معروفة و لها شروح كثيرة (ص ۱۹۶ ط مصر)

بل جاء فى الاثر ان ارسطوطاليس كان نبيّاً من الانبياء كما فى محبوب القلوب للديلمى حيث قال: يروى ان عمرو بن عاص قدم من الاسكندرية على

ذی القرنین،و اختلفوا انّه من الحكمة ام لا؟ قيل هو من العلوم الآلية حدّه و كنهه جميع المسائل التی لها دخل فی عصمة الذهن عن الخطاء فی الفكر او القدر المعتد به، فهو علم عملی آلّي كما ان الحكمة علم نظري غير آلي و قيل هو منها ان فسّرنا الحكمة بخروج النفس الى كمالها الممكن فی جانبی العلم و العمل لا إن فسّرناها بالعلم باحوال اعيان الموجودات على ما هی عليه فی نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية. لأنّ موضوع المنطق هو المعقولات الثانية وليست بأعيان.

و قال الحكيم السبزوارى فی لئاليه ما هو لفظه: بل هو من الحكمة و ان فسّرت بالثانی لانّ المراد باعيان الموجودات، الموجودات الخارجية، و المعقولات الثانية، خارجيّة من وجه. لأنّ كل موجود ذهنی، خارجی فی نفسه، و انّما هو ذهنی بالقياس الى الخارجی. لأنها هيئات

سيدنا رسول اللّه صلی عليه و آله فسأله عمّا رأى؟ فقال: رأيت قوماً يتطلّسون و يجتمعون حلقاً و يذكرون رجلاً يقال له ارسطوطاليس لعنه اللّه

فقال صلوات اللّه و تسليماته عليه و آله: مه يا عمرو! ان ارسطاطاليس كان نبيّاً فجهله قومه.

ثم قال الديلمی: اقول و يؤيد هذه الرواية ما نقل السيد الطاهر ذوالمناقب و المفاخر رضی الدين علی بن طاوس (ره) فی كتابه فرج المهموم فی معرفة الحلال و الحرام من علم النجوم قولاً بان ابرخس و بطلميوس كانا من الانبياء، و ان اكثر الحكماء كانوا كذلک و انما التبس على الناس امرهم لأجل اسمائهم اليونانية (محبوب القلوب ص ١۴ ط ١)

النفس، و النفس خارجيّة و هيئة الأمر الخارجی، خارجية و كيف لا يكون من الحكمة و وضعه لأن يكون آلة للحكمة و ينظر به اليها؟ و ما به ينظر الى الشیء، فانه فيه فهو هو لكن من حيث إنّه ينظر به لا من حيث إنّه ينظر فيه.

و ينبغی ان نذكر هنا ما ذكر القوم فی تعريف المنطق

الاول تعريف المشهور: المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتهاالذهن عن الخطأ فی الفكر

الثانی: تعريف الشيخ الرئيس ابی علی السينا: المنطق آلة[1] قانونية[2] تعصم[3] مراعاتها عن أن يضلّ فی فكره[4] هذا رسم للمنطق مقيساً الى غيره و ذكر رسم المنطق بحسب ذاته: «المنطق علم يتعلم فيه

---

۱ - الآلة: هی الواسطة بين الفاعل و منفعله فی وصول اثره اليه كالقلم للكاتب فانه واسطة بينه و بين المكتوب فی وصول اثره اليه.و عرّفها ابو علی السينا الآلة ما يؤثر الفاعل فی منفعله القريب منه بتوسطه. (المنطق واسطة بين النفس الناطقة و الادركات الاكتسابية.)

۲ - القانون هو لفظ يونانی او لفظ سريانی موضوع فی الاصل لمسطر الكتابة و فی الاصطلاح: قضية كلية تعرف منها احكام جزئيات موضوعها و قال الشيخ ابوعلی سينا فی تعريف القانون: القانون معرّب روميّ الاصل، و هو كل صورة كليّة يتعرّف منها احكام جزئيّاتها المطابقة لها.

۳ - انّما قال: تعصم مراعاتها. لانّ المنطقی قد يضل اذا لم يراع المنطق

۴ - الاشارات و التنبيهات ج ۱ ص ۹

ضروب الانتقالات من امور حاصلة فى ذهن الانسان الى امور مستحصلة»

الثالث تعريف الفارابى: المنطق عيار العقل فيما يمكن ان يغلط فيه[1]

موضوع المنطق:

اعلم ان الاقوال فى موضوع المنطق ثلاثة:

الاول: انه المعقولات الثانية من حيث يتوصل بها من معلوم الى مجهول و ذهب اليه اهل التحقيق.

و الثانى: انه المعلوم التصورى و التصديقى من حيث يوصل الى مطلوب تصورى و تصديقى و اليه ذهب اكثر المتأخرين

و الثالث: انه الالفاظ من حيث انها تدل على المعانى و قد سبق اليه بعض الأوهام كما فى شرح المطالع لان نظر المنطقى بالقصد الأول ليس الا فى المعانى المعقولة و رعاية جانب الالفاظ انما هى بالعرض.

---

١ ـ المنطقيات للفارابى ج ١ ص ١٦

غرض المنطق:

حيث ان الفكر قد ينتهى الى النتيجة كحدوث العالم و قد ينتهى الى نقيضها كقدم العالم فاحد الفكرين خطاء لامحالة و الّا لزم اجتماع النقيضين فلابد من قاعدة كلية لو روعيت لم يقع الخطاء فى الفكر و هو المنطق فالغرض منه حفظ الذهن عن الخطاء فى الفكر و بعبارت اخرى: تصحيح افكار الانسان و ارشاده الى طريق الاستنتاج الصحيح.

المراد من المقدمة:

مقدمة اسم فاعل من قدّم متعدى او من قدم لازم، و فى كلتى صورتين يلزم الاشكال، و الاول باطل لان معناها ذات يصدر منها التقدم لقارئها على غيره و الوصف المتعدى فى مقام الاطلاق يذكر مع مفعوله، فلو كانت المقدمة مأخوذة منه لقيل مقدمة القارى

و الثانى يكون معناها ذات تلبست بالتقدم مع انها قد وقع عليها التقدم من المؤلف

و جوابه: انا نختار الاول و نقول ان الاوصاف المتعدية قد تؤخذ عنواناً بلا متعلقها فيقال جاء القائد و نختار الثانى و نقول كونها اوقع عليها التقدم لاينافى كونها بالذات و بالطبع متلبسة بالتقدم لاحتياج المقصود

اليها طالَما[١] وافق الوضع الطبع.

قالوا ان التاء فى المقدمة للدلالة على نـقلها مـن الوصـفية الى الاسمية نظير الكافية و الشافية و العلامة، و يرد عليهم ان التا موجودة فى المقدمة حال كونها وصفا لانها على ماز عموا وصف لطائفة المتقدمة من الجيش و المنقول يجب ان يبقى على هيئة المنقول منه فلا داعى للالتزام بتبديل تاء التأنيث بتاء النقل.

الفرق بين مقدمة الكتاب و مقدمة العلم

التزم المنطقيون فى مقدمة الكتاب بكونها طائفة من الكلام تنفع فى المقصود و فى مقدمة العلم بكونها طائفة من المعانى يجب الاطلاع عليها، فالفرق بينهما عندهم من وجهين: احدهما كون كل منهما

من مقولة غير مقولة الاخرى، فمقدمة الكتاب من مقولة الكلام و مقدمة العلم من مقولة المعانى

و ثانيهما ان مقدمة الكتاب تنفع فى المقصود و مقدمة العلم يجب الاطلاع عليها. و يرد عليهم ايراد واحد و هو انه لا داعى الى جعل مقدمة الكتاب عبارة عن الكلام و جعل مقدمة العلم عبارة عن المعانى، اذ مقدمة الشىء حقيقة عبارة عن الامر الذى قدّم عليه و نفع فيه كما هو ظاهر معناها الوصفى فاالالفاظ اذا دلت على امور تنفع فى العلم فهى باعتبار تـلـك

---

١ – طالَما: كلمة مركبة من طال و ما و معناها: كثيراًما

المعانى مقدمة علم كما ان المعانى لو كانت تنفع فى الكتاب كانت مقدمة كتاب و كذا النقوش و غيرها مما يدل على امور تنفع فى ذلك

نعم الذى ينفع اولاً و بالذات فى الكتاب و العلم هى المعانى و لكن الدال عليها باعتبار انه عنوان و وجه لها يسرى النفع اليها فيصح نسبة النفع الى الالفاظ او النقوش بالعرض و المجاز.[۱]

المراد من التصور و التصديق

المراد من التصور هو ادراک امر واحد او امور متعددة من دون اذعان بالنسبة و التصديق عبارة عن الاعتقاد بالنسبة الخبرية ثبوتية كانت او سلبية. و قال المحقق المظفر(ره) المراد من التصديق: صورة المطابقة للواقع التى تعقلتها و ادركتها.

التصديق بسيط او مركب؟

اختلفوا فى حقيقة التصديق الى ثلاثة اقوال

۱ ـ ماذهب اليه الحكماء من انه نفس الاذعان و الحكم، و نكتفى هنا من كلمات الحكماء بما افاده صدر المتألهين فى صدر رسالته فى التصور و التصديق، فى تقسيم العلم الى التصور و التصديق قال: و لا

---

۱ – نقد الاراء المنطقية للشيخ على كاشف الغطاء ص ۱۱

يخفى ان انقسام العلم الى قسميه اعنى التصور و التصديق انقسام معنى جنسى الى نوعين متقابلين، و ان لكل منهما وحدة طبيعية غير تأليفية و لا صناعية، بل هما كيفيتان بسيطتان موجودتان فى النفس، و هما من الكيفيات النفسانية التى وجودهما فى نفس الأمر هو كونها حالة نفسانيّة كالقدرة و الارادة و الشهوة و الغضب و الحزن و الخوف و اشباهها.

و لو سئلت الحق فهما نحو ان من الوجود الذهنى يوجد بها معلومات فى الذهن و اما مفهوما فهما من قبيل المعلومات التى هى من المعقولات الثانية التى يبحث عنها المنطقيون فى صناعتهم، لا من قبيل العلم و الّا لم يكن تعريفهما.

و على ایّ الوجهين هما امران بسيطان اما على الاول فلانهما نحوان من الوجود، و كل وجود بسيط، و مع بساطته يتشخص بذاته لا بامر زائد.

و اما على الثانى فهما نوعان من مفهوم العلم مندرجان تحت معنى العلم اندراج النوعى البسيطى تحت معنى الجنسى كالسواد و البياض تحت اللون لا كالانسان و الفرس تحت الحيوان، و لا كالاسود و الابيض تحت الانسان من المركبات الخارجية، و كل ما هو نوع بسيط فى المعنى فليس لجنسه تحصّل الا بفصله بل هما واحد جعلاً و تحصّلاً.

۲ ـ للامام فخر الدين الرازى[1] و من تبعه من انه مركب من مجموع

---

۱ – الامام فخر الدين الرازى فى تاريخ ابن خلكان: هو ابوعبداللّه محمد بن عمر الطبرستانى الرازى المولد الملقب فخر الدين المعروف بابن الخطيب

تصور المحكوم علیه و تصور المحکوم به و تصور النسبة الحکمیة و الحکم

۳ ـ لصاحب الكشاف و متابعوه من انه مرکب من الامور الثلاثة الاول من حیث ان الحکم عارض لها فالحکم علی الاول نفس التصدیق و علی الثانی جزئه و علی الثالث خارج عنه عارض له.

الفقیه الشافعی له التصانیف المفیدة فی علوم عدیدة توفی سنة ۶۰۶هـ(تاریخ ابن خلکان ج ۲ ص ۴۸ من الطبع الاول الهجری فی ایران)

و نقل شیخنا الاستاذ آیة اللّه حسن زادة الاملی فی تعلیقته علی المنظومة عن العلامة الشیخ البهائی: یستفاد من کتب الفخر الرازی انه کان مائلاً الی التشیع و قال: و الحق مع الشیخ و من الشواهد ان الفخر قال فی تفسیر الفاتحة من تفسیره الکبیر مفاتیح الغیب فی مسألة الجهر ببسم اللّه الرحمن الرحیم ما هذا لفظه: و ذلک یدل علی اطباق الکل علی ان علیاً کان یجهر ببسم اللّه الرحمن الرحیم ـ الی قوله: ان علیاً علیه السلام کان یبالغ فی الجهر بالتسمیة فلما و صلت الدولة الی بنی امیة بالغوا فی المنع من الجهر سعیاً فی ابطال آثار علی علیه السلام الی قوله: ان الدلائل العقلیة موافقة لنا، و عمل علی بن ابی طالب علیه السلام معنا، و من اتخذ علیا اماماً لدینه فقد استمسک بالعروة الوثقی فی دینه و نفسه. ج ۱ من مفاتیح الغیب ط استانبول ص ۱۶۰ و ۱۶۱.

اقول تأییداً لکلام الشیخ بهائی و الاستاذ الآملی ما ذکره فخر الرازی فی تفسیره الکبیر ج ۲۸ ص: ۱۶۶ من الروایاة الواردة فی فضیلة علی بن ابیطالب (ع) نحو من مات علی حب آل محمد (ص) مات شهیداً و من مات علی بغض آل محمد (ص) مات کافراًمع تصریحه بان علیا(ع) من آل محمد (ص)

اقسام التصديق:

اعلم ان من تصور النسبة الحكمية فاما ان يكون الصورة الحاصلة عنده بحيث تتأثر عنها النفس تأثيرا عجيباً من قبض و بسط و ان كان خلافها ثابتاً عند العقل كقولک فی الترغیب الخمر یاقوتیة سیّالة لذیذة و فی التنفیر العسل مرّة مهوّعة ام لا؟ و علی الاول تسمّی تخییلاً و علی الثانی فاما ان تکون تلک النسبة متساویة الطرفین بحیث لایترجح عنده واحد منهما فتسمّی شکاً و اما ان لا تکون متساویتهما فاما ان یحصل القطع باحدهما ام لا؟ و علی الثانی تسمّی و هماً، ان کانت مرجوحة و ظنّاً ان کانت راجحةً و علی الاول اما ان یکون ذلک الطرف المقطوع العدم؟ فتسمّی کذباً و اما ان یکون الوجود فتسمّی جزماً و هی اما ان تکون مطابقة للواقع او لا؟ و تسمّی الثانیة جهلا مرکباً و الاولی یقیناً ان کانت بحیث لا یقبل التشکیک و تقلیداً ان کانت بحیث تقبله فهذه صور ثمان اربع منها لیست بتصدیق لعدم الاذعان.[1] فجعل الجهل المرکب من اقسام التصدیق نظرا الی انه یتضمن الاعتقاد و الجزم و ان خالف الواقع و لکنا اذا دققنا تعریف العلم نعرف ابتعاد هذا الزعم عن الصواب لان معنی (حضور صورة الشیء عند العقل) ان تحضر صورة نفس ذلک الشیء اما اذاحضرت صورة غیره بزعم آنهاصورته فلم تحضر الشیءبل صورة شیء آخرزاعماً انها هی.[2]

---

١ - حاشیة لحاشیة ملا عبدالله ص ٢١ ٢- المنطق ج ١

المراد من المعرّف و الحجة:

المعرّف عبارة عن المعلوم التصورى من حيث انه يوصل الى مجهول تصورى كالحيوان الناطق الموصل الى تصور الانسان. وجه تسميته: من باب تسمية الدال باسم المدلول لانه يعرّف و يبيّن حال المجهول التصورى.

الحجة فى اللغة الغلبة و فى الاصطلاح هو المعلوم التصديقى من حيث انه يوصل الى المجهول التصديقى و يسمّى حجة من باب تسمية السبب باسم المسبب لكون هذا المعلوم التصديقى سبباً لذلک الغلبة. و الحجة فى المنطق تنقسم الى ثلاث اقسام

القياس و التمثيل و الاستقراء لانّ الاستدلال اما من حال الكلى على حال جزئيّاته و اما من حال الجزئيّات على حال كليها و اما من حال احد الجزئين المندرجين تحت كلى على حال الجزئى الآخر فالاول هو القياس و الثانى هو الاستقراء و الثالث هو التمثيل.

و اما الحجة عند الاصولى لقد ذكرنا فى مباحث الاصولية.

المراد من النظر و الفكر

التعريف المشهور عند المتقدمين «الفكر حركة ذهن الانسان من المطالب نحو المبادى و الرجوع عنها الى المطالب». توضيح ذلک اذا اريد تحصيل مجهول مشعور به من وجه، انتقل الذهن منه و تحرک نحو المعقولات الى ان يجد مبادى هذا المطلوب و يتصورها ثم ينتقل منها بترتيبها الى ذلک المجهول المطلوب فيحصل هناک انتقالان

و اما تعريف الفكر عند المتأخرين: «فهو ترتيب امور معلومة للتّأدى الى المجهول» فالانتقالان خارجان عن حقيقة الفكر بل هو حاصل من الانتقال الثانى و اخصر التعاريف ما ذكره سعد الدين التفتازانى فى تهذيب المنطق: «النظر ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول» و العلامة المظفر فى المنطق: «حركة العقل بين المعلوم و المجهول» و قال ان الفكر عند اكثر الناس عبارة عن الحركات الثلاث: ١ ـ حركة العقل من المشكل (المجهول) الى المعلومات المخزونة عنده ٢ ـ حركة العقل ـ ثانياً ـ بين المعلومات، للفحص عنها و تأليف ما يناسب المشكل و يصلح لحلّه. ٣ ـ حركة العقل ـ ثالثاً ـ من المعلوم الذى استطاع تأليفه مما عنده الى المطلوب. نعم من له قوة الحدس يستغنى عن الحركتين الاوليين و انما ينتقل رأساً بحركة واحدة من المعلومات الى المجهول فلذلک يكون صاحب الحدس القوى اسرع تلقّياً للمعارف و العلوم، بل هو من نوع الالهام و أوّل درجته.

و اما الفكر عند جمهور الناس فهو كل انتقال للنفس فى المدركات الجزئية.

و بعبارت أخرى يقول الجمهور فى كلّ انتقال لأية مدركة من المدارك الباطنة من صورة جزئية الى اخرى، و على ایّ وجه كان الإنتقال، ان هذه النفس تتفكّر.

اقسام المبادی

المبادی تنقسم باعتبار ذاتها الى المبادی التصورية و التصديقية و باعتبار الغاية و النتيجة تنقسم الى المبادی الخاصة و العامة و كل واحد منهما إما ان يكون فى التصورات او التصديقات فيصير المجموع ستة:

١ ـ المبادی التصورية: هی الحدود و الرسوم نحو الانسان حيوان ناطق او الانسان حيوان ضاحک. و قيل المبادی التصورية هی التی توجب معرفة الموضوع او المحمولات [۱]

٢ ـ المبادی التصديقية: هی القضايا المؤلفة منها الاقيسة و الاستقراء و التمثيل نحو الاربعة زوج و كل زوج ينقسم بمتساويين فالاربعة تنقسم بمتساويين. و نحو كل حيوان اما ناطق او غير ناطق و كل ناطق من الحيوان حسّاسٌ و كل غير ناطق من الحيوان حسّاسٌ ينتج كل حيوان حسّاسٌ. و نحو النبيذ حرام لانّ الخمر حرام و علة حرمته الاسكار و

---

١ - اجود التقريرات ج ١ ص: ٨

هو موجود فی النبيذ. و قيل المبادی التصديقية هی الادلة توجب التصديق بثبوت المحمولات لموضوعاتها.[١]

٣ ـ المبادی الخاصة في التصورات: مثل الفصول و الاعراض الخاصة. نحو الانسان ناطق او الانسان ضاحک

٤ ـ المبادی العامة فی التصورات: مثل الاجناس و الاعراض العامة المأخوذة فی التعريفات. نحو الانسان حيوان او الانسان ما شیء.

٥ ـ المبادی الخاصة فی التصديقات: مثل قضايا مخصوصة لها خصوصيّات بمطالب مخصوصة. نحو زيدٌ عالم و كل عالم له منزلة عند الناس فزيد له منزلة عندهم.

٦ ـ المبادی العامة فی التصديقات: مثل كبريات القياسات. نحو النقيضان لا يجتمعان و لا يرتفعان.

اقسام المبادی التصديقية

المبادی التصديقية من حيث مادة القضية (صناعات الخمس) تنقسم الى خمسة اقسام:

الاول: المبادی العلمية: و هی ما تكون مادة القضية بديهية غير قابل للانكار و هی علی ستة انواع بحكم الاستقراء:

١ ـ الاوليات: و هی قضايا يصدق بها العقل لذاتها

---

١ - اجود التقريرات ج ١ ص: ٨

۲ ـ المشاهدات: و هی القضایا التی یحکم بها العـقل بـواسـطة الحسّ.

۳ ـ التجربیات: و هی القضایا التی یحکم بها العقل بواسطة تکرر المشاهدة منا فی احساسنا.

۴ ـ المتواترات: و هی قضایا تسکن الیها النفس سکونا یزول معه الشک و یحصل الجزم القاطع.

۵ ـ الحدسیات: و هی قضایا مبدأ الحکم به حدس من النفس قویّ جداً یزول معه الشک و یذعن الذهن بمضمونها.

۶ ـ الفطریات: و هی القضایا التی قیاساتها معها.

الثانی: المبادی الظنیة: و هی ما تکون مادة القضیة خطابیّاً

ای من المظنونات التی یحتمل خلافها. نحو زید یطوف باللیل و کل من یطوف باللیل فهو سارق فزید سارق.

الثالث: المبادی الوهمیة: و هی ما تکون مادة القضیة مغالطیّاً او سفسطیّاً و هی تکون قضیة کاذبة لاظل لها من الحقیقة نحو کل انسان بشر و کل بشر عادل فکل انسان عادل.

الرابع: المبادی التسلیمیة: و هی ما تکون مادة القضیة جدلیّاً بان حصل التسالم بینک و بین غیرک علی التسلیم بانها صادقة، سوا کانت صادقة فی نفس الامر، او کاذبة، او مشکوکة، نحو قتل الانسان ذبح و ذبح الحیوان قبیح فقتل الانسان قبیح.

الخامس: المبادی التخیّلیة: و هی عبارة عن المبدأ الذی یکـون مادته شعریّاً و الغرض منه حصول الانفعالات النفسانیة. کما یـقال: فـی الترغیب بشرب الخمر. هذا خمرو کل خمر یاقوتیة سیالة فهو یاقوتیة سیّالة.

اقسام الدلالة

الدلالة تنقسم الى اقسام كثيرة بالاعتبارات المتعددة

الاول: الدلالة باعتبار الملازمة من كونها ذاتية او طبعية او وضعية) تنقسم الى اقسام ثلاثة: من العقلية و الطبعية و الوضعية و كل واحد منها ينقسم الى اللفظية و العقلية فيصير المجموع ستة

١ ـ الدلالة العقلية اللفظية: كدلالة لفظ زيد المسموع من وراء الجدار على وجود اللافظ مثلاً.

٢ ـ الدلالة العقلية غير اللفظية: كدلالة الدخان على النار

٣ ـ الدلالة الطبعية اللفظية: كدلالة اُحْ اُحْ على وجع الصدر

۴ ـ الدلالة الطبعية غير اللفظية: كدلالة سرعة النبض على الحمى

۵ ـ الدلالة الوضعية اللفظية: كدلالة لفظ زيد على ذاته

۶ ـ الدلالة الوضعية غير اللفظية: كدلالة دوال الاربع (الخطوط و العقود و الاشارات و النصب) على مدلولها.

و المحقق المظفر (قدّس سرّه) قسّم الدلالة الوضعية فقط الى اللفظية و غير اللفظية و الحكيم السبزوارى فى لئاليه كملا عبداللّه فى حاشية التهذيب قسّم كل واحد من الوضعية و العقلية و الطبعية الى قسمين لفظية و غير لفظية.

اقسام الدلالة الوضعية:

الثانى:

الدلالة الوضعية اللفظية تنقسم الى اقسام ثلاثة:

١ ـ الدلالة المطابقية: و هى دلالة اللفظ على تمام معناه الموضوع له كدلالة لفظ الانسان على تمام معناه، و هو الحيوان الناطق

٢ ـ الدلالة التضمنية: و هى دلالة اللفظ على جزء معناه الموضوع له كدلالة لفظ الانسان على الحيوان وحده.

٣ ـ الدلالة الالتزامية: و هى دلالة اللفظ على معنى خارج عن معناه الموضوع له لازم له كدلالة لفظ العمى على البصر

النسبة بين دلالة المطابقية و التضمن و الالتزام العام و الخاص، كلما صدق التضمن او الالتزام صدق المطابقة لأنّ دلالة اللفظ على جزء المعنى او الخارج اللازم فرع دلالة اللفظ على تمام معناه و ليس العكس اذ يجوز ان يكون للفظ معنى بسيط لا جزء له و لا لازم له فيتحقق المطابقة بدون التضمن و الالتزام.

و اما النسبة بين التضمن و الالتزام عموم و خصوص من وجه لتصادقهما فيما كان للشىء معنى مركب و له لازم عقلى او عرفى و قد يصدق التضمن دون الالتزام فيما كان للشىء معنى مركب لا لازم له و قد يكون بالعكس فيما اذا كان للشى معنى بسيط له لازم.

دلالة المطابقة بالوضع فقط، و دلالة التضّمن و الالتزام بمشاركة

الوضع و العقل، كما فى اساس الاقتباس للمحقق الطوسى (ص ٨ ط ١) و امّا عند علماء البيان فيسمّى الاول بالوضعية و الآخران بالعقلية، كما قال الخطيب القزوينى فى اول البيان من تلخيص المفتاح: دلالة اللـفظ امـا على تمام ما وضع له، او على جزئه، او خـارج عـنه، و يسـمّى الأولى وضعية، و كل من الأخريين عقلية.

الثالث: انحصار الدلالة الوضعية بالدلالة التصديقية

ان الدلالة على اقسام ثلاثة: (باعتبار دلالة اللفظ على المعنى و ارادته)

١ ـ الدلالة التصورية: هى انتقال الذهن الى المعنى بمجرد سماع اللفظ و هذه الدلالة قهرية لاتتوقف على غير العلم بالوضع

٢ ـ الدلالة التفهيمية المعبّر عنها بالدلالة التصديقية ايضاً: و هى عبارة عن ظهور اللفظ فى كون المتكلم به قاصد التفهيم مـعناه. و هـذه الدلالة تتوقف زايداً على العلم بالوضع على احراز انه فى مقام التفهيم و لم ينصب قرينة متصلة على الخلاف.

٣ ـ الدلالة التصديقية: و هى دلالة اللفظ على ان الارادة الجدية على طبق الارادة الاستعمالية. و هذه الدلالة تتوقف على ارادة المـتكلم لمضمون كلامه، هذه الدلالة ثابتة ببناء العقلاء. الدلالة التى تكون تابعة للارادة هى هذه الدلالة لا القسمين الاولين.

قد وقع الكلام بين الاعلام فى ان الدلالة الوضعية هل هى الدلالة التصورية او انها الدلالة التصديقية؟

فالمعروف و المشهور بينهم هو الاول بتقريب ان الانتقال الى المعنى عند تصور اللفظ لابد ان يستند الى سبب و ذلک السبب اما الوضع او القرينة، و حيث ان الثانى منتف فيتعين الاول، و ذهب جماعة من المحققين الى الثانى. كما هو التحقيق بحسب ما يقتضيه نظر الدقيق. بناء على ان الوضع عبارة عن التعهد و الالتزام فواضحٌ لعدم المعنى للالتزام بكون اللفظ دالاً على معناه و لو صدر عن لافظ بلاشعور و اختيار فلايقع الامر غير الاختيارى طرفا للتعهد و الالتزام و اما الدلالة التصورية كما ذكرنا عبارة عن انتقال المعنى من سماع اللفظ فهى غير مستندة الى الوضع. و هذا ما اختاره الامام الخوئى (ره) كما فى مصباح الاصول.

الحقيقة و المجاز:

اللفظ ان استعمل فى معناه الموضوع له فهو حقيقة[1] و ان استعمل

---

۱ - الحقيقة فى الاصل فعيل بمعنى فاعل من حقّ الشىء اذا ثبت او بمعنى مفعول من حققت الشىء اذا اثبته ثم نقل الى الكلمة الثابتة او المثبتة فى مكانها الاصلى و التاء فيها للنقل من الوصفية الى الاسمية و عند صاحب المفتاح التاء للتأنيث على الوجهين اما على الاول فظاهر لان فعيل بمعنى فاعل يذكرو يؤنث سواء جرى على موصوفه اولا نحو رجل ظريف و امرأة ظريفة و اما على الثانى فلانه يقدر لفظ الحقيقة قبل النقل الى الاسمية صفة لمؤنث غير مجراة على موصوفها و فعيل بمعنى مفعول انما يستوى فيه المذكر و المؤنث اذا جرى

فى غير ما وضع له لعلاقة فان كانت العلاقة هى المشابة فذلک المجاز استعارة كاسد فى قولنا رايت اسداً يرمى و ان كانت العلاقة غير المشابهة من ساير انواع العلاقة بين المعنى الحقيقى و المجازى فالمجاز مرسل[١]

على موصوفه نحو رجل قتيل و امرأة قتيل و اما اذا لم يجر على موصوفه فالتأنيث واجب دفعاً للالتباس نحو مررت بقتيل بنى فلان و قتيلة بنى فلان. و الحقيقة فى الاصطلاح الكلمة المستعملة فيما و ضعت له.

١ - المجاز فى الاصل من جاز المكان يجوزه اذا تعدّاه نقل الى الكلمة الجائزة اى المتعدية مكانها الاصلى او الكلمة المجوز بها على معنى انهم جازوا بها مكانها الاصلى. (المطول)

اقسام العلاقة

المجاز المرسل يقع على وجوه كثيرة:

١ ـ اطلاق السبب على المسبب كاليد على النعمة و هى موضوعة للجارحة المخصوصة لكن من شأن النعمة ان تصدر منها و تصل الى المقصود بها فالجارحة المخصوصة بمنزلة العلة الفاعلية لها. و على القدرة لظهور سلطانها بها و منه قولهم: رعينا غيثاً اى نباتاً لأنّ الغيث سببٌ للنبات.

٢ ـ اطلاق المسبب على السبب عكس الاول، كقولهم: امطرت السماء نباتاً اى غيثاً لكون النبات مسبّباً عنه.

٣ ـ تسمية الشىء باسم ما كان عليه، كقوله تعالى: و آتوا اليتامى اموالهم اى الذى كانوا يتامى اذ لايُتْمَ بعد البلوغ.

٤ ـ تسمية الشىء باسم ما يؤل اليه، كقوله تعالى: انى ارانى اعصر خمراً اى

عنباً يؤول الى الخمرية؛ و لا يلدوا الّا فاجراً كفاراً اى صائراً الى الفجور و الكفر

۵ ـ اطلاق اسم الكل على الجزء و يشترط فيه ان يكون اصلاً فيما وقع المجاز بسببه، كقوله تعالى: و لا تكتموا الشهادة و من يكتمها فانه آثم قلبه اى ذاته لان معدن كتمان الشهادة القلب. و منه قولهم: للربيئة (و هى الشخص الرقيب) عين لأنهّا المقصود من كون الرجل ربيئة دون سائر ما عداها.

۶ ـ اطلاق الجزء على الكل و هو عكس ما قبله، و الشرط ما سبق كقوله تعالى: يجعلون اصابعهم فى آذانهم اى أناملهم.

۷ ـ اطلاق اسم الحال على المحل، كقوله تعالى: ففى رحمة اللّه هم فيها خالدون اى فى الجنة لانها محل الرحمة.

۸ ـ اطلاق اسم المحل على الحال و هو عكس ما قبله، كقوله تعالى: فليدع ناديه اى اهل ناديه‌اى مجلسه.

۹ ـ تسمية الشىء باسم آلته كقوله تعالى: و اجعل لى لسان صدق فى الآخرين اى ثناء. لأنّ اللسان آلته ؛ و ما ارسلنا من رسول الّا بلسان قومه اى بلغة قومه.

۱۰ ـ اطلاق الفعل و المراد مشارفته و مقارنته و ارادته كقوله تعالى: فاذا جاء اجلهم لايستأخرون ساعة و لا يستقدمون«الاعراف ۷: ۳۴» اى فاذا قرب مجيئه. و قوله تعالى:(فاذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا.)«المائدة: ۵: ۶» اى اردتم القيام.

۱۱ ـ اطلاق اسم اللازم على الملزوم كقوله عليه السلام فى العباس بن

مُرداس: اقطعوا عنّی لسانه، و أمر له بمأة ناقةٍ؛ اراد علیه السلام سکوته عنّی لان قطع اللسان ملزوم للسکوت. و کقول شاعر الفرس

برقی گرفته بر کف و ابری به پیش روی
ماهی نهاده بر سرو چرخی بزیر ران

اراد الشاعر من البرق السیف و من الابر التُّرس لان البرق و الابر لازمان للسیف و الترس)

۱۲ ـ اطلاق اسم الملزوم علی اللازم و هو عکس ما قبله، کما ورد انه علیه السلام کان اذا دخل العشر الأخیر من شهر رمضان شدّ المئزر؛ و المراد الاعتزال عن النساء لأن شدّ المئزر لازم لاعتزالهنّ. قال:

قوم اذا حاربوا شدّوا مآزرهم
دون النساء و لو باتت بأطهار

و غیر ذلک مما یتعذر حمل اللفظ فیه علی معناه الحقیقی.

۱۳ ـ اطلاق المطلق علی المقید کقول الشاعر:

و یا لیت کلّ اثنین بینهما هوی
من الناس قبل الیوم یلتقیان

اراد من الیوم یوم القیامة

۱۴ ـ اطلاق المقید علی المطلق و هو عکس ما قبله کقول شریح القاضی:

اصبحت و نصف الخلق عليّ غضبان. اراد من النصف نصف الجماعة سواء كان مساويا لنصف الآخر ام لا.

۱۵ ـ اطلاق العام على الخاص: كقوله تعالى: و انا اول المسلمين. اراد من المسلمين بعض المسلمين لان الانبياء كانوا مسلمين كما قال تعالى: ما كان ابراهيم يهوديا و لا نصريانياً و لكن كان حنيفاً مسلماً

۱۶ ـ اطلاق الخاص على العام كاطلاق الفقهاء على العلماء

۱۷ ـ و المجاز بحذف المضاف سواء قام المضاف اليه مقامه ام لا و الاول كقوله تعالى: و اسئل القرية اى اهلها. و الثانى كقول الشاعر:

أكّل امرء تحسبين امرئا

و نار توقّد بالليل نارا.اى و كل نار.

۱۸ ـ و المجاز بحذف المضاف اليه كقول الشاعر:

انا ابن جلا و طلاع الثنايا

متى اضع العمامة تعرفونى

انا ابن رجل جلا.

۱۹ ـ اطلاق احد المتجاورين على الآخر كاطلاق الميزاب على الماء و كقول شاعر الفرس:

گِلی خوشبوی در حمام روزی
رسید از دست محبوبی به دستم

اراد من الگُل الورد کما یدل علیه قوله:

بگفتا من گِلی ناچیز بودم
و لکن مدتی با گُل نشستم

هذا ما ذکره ابن الحاجب و فی الحقیقة هذه العلاقة ترجع الی علاقة الحال و المحل.

۲۰ ـ اطلاق المبدل علی البدل کاطلاق الدم علی الدیة

۲۱ ـ ذکر النکرة و ارادة العموم کقوله تعالی: علمت نفسٌ ما احضرت ای کل نفس.

۲۲ ـ اطلاق الضد للضد کاطلاق البشارة علی الانذار

۲۳ ـ علاقة بالزیادة کقوله تعالی: لیس کمثله شیء ای لیس مثله

۲۴ ـ اطلاق المعرف باالالف و اللام علی فرد کقوله تعالی: ادخلوا الباب سجداً. ای باباً من ابوابها.

۲۵ ـ تسمیة المحمول باسم الحامل کالرّاویة فی المزادة ای فی المزود الذی یجعل فیه الزاد ای الطعام المتخذ للسفر. و الراویة فی الاصل اسم للبعیر الذی یحمل المزادة و العلاقة کون البعیر حاملا لها.

الفرق بين المنقول و المرتجل:

المنقول: و هو اللفظ الذى وضع لمعنى ثم استعمل فى معنى آخر لوجود مناسبة بين المعنيين، و هجر استعماله في المعنى الاول الذى وضع له و المنقول ينسب الى ناقله سواء كان من اهل اللغة كنقل الدابة عن معناه الاولى و هو المتحرک فى الارض الى معناه الثانوى و هو الفرس لمناسبة الحركة او من اهل الشرع كنقل الصلاة من الدعاء الى الاركان المخصوصة او من اهل المناطقة و الفلاسفة و غير ذلک فيسمّى باالمنقول اللغوى و الشرعى و المنطقى و الفلسفى و غير ذلک. و المنقول قسمان: تخصيصى ان وضع فى معنى آخر و ترک استعماله فى الاول و تخصّصى ان لم يكن استعماله فى المعنى الثانى بوضع عليحدة بل كثر استعماله فى الثانى.

المرتجل: و هو لفظ الذى وضع لمعنى ثم استعمل فى معنى آخر مع عدم المناسبة بينهما كما اذا جعل الابيض علماً لشخص اسود او جعل العلامة للجاهل مثلاً.

انواع المفهوم:

المفهوم ينقسم الى قسمين: الجزئى و الكلى.

الجزئى: هو المفهوم الذى يمتنع انطباقه على اكثر من مصداق واحد كالاعلام الشخصية

اقسام الجزئی

ینقسم الجزئی الی الحقیقی و الاضافی

۱ ـ الجزئی الحقیقی: کما ذکرنا هو المفهوم الذی یمتنع صدقه علی اکثر من معنی واحد

۲ ـ الجزئی الاضافی: هو المفهوم المندرج تحت مفهوم اوسع منه. و هذا التعریف یشمل الجزئی الحقیقی من جهة اضافته الی الکلی و الکلی الذی یکون اخصّاً من الکلی الآخر کاالانسان بالقیاس الی الحیوان و الحیوان باالقیاس الی الجسم النامی و... و النسبة بینهما العموم مطلقا لان کل جزئی حقیقی یندرج تحت مفهوم اعم فکل جزئی حقیقی جزئی اضافی و لیس العکس

ینقسم الجزئی الی المنطقی و الطبیعی و العقلی

المفهوم الجزئی (ما یمتنع صدقه علی اکثر من مصداق واحد) یسمّی جزئیاً منطقیّاً و معروضه (اعنی زیداً) یسمّی جزئیّاً طبیعیّاً، و المجموع (اعنی زید الجزئی) یسمّی جزئیّاً عقلیّا.

الفرق بين الجزء و الجزئي

الفرق بينهما من وجوه:

١ ـ ان الجزء يوجد فی ضمن الجزئی و الجزئی یوجد فی ضمن الکلی

٢ ـ ان الموطن للجزء هو الخارج و للجزئی هو الذهن. لان المراد من الجزئی هو المفهوم المتحقق فی الذهن کما عرفت.

الجزئي لا يكون كاسباً و لا مكتسباً

اذ من یدرک جزئیّاً بما هو جزئی او حاله الجزئی لا یدرک منه جزئیّاً آخر بما هو جزئی الّا ان یحسّه باحساس آخر (لأنّ الجزئی مغایر للجزئی الآخر) و لا یکون مکتسباً للجزئی کما ذکرنا و لا للکلی لأنّ الکلی اجلّ من ان ینال الجزئی بما هو جزئی[1] الکاسب و المکتسب هو الکلی

الکلی: هو المفهوم الذی لا یمتنع انطباقه علی اکثر من مصداق واحد.

---

١ - شرح المنظومة ص: ٤٩

اقسام الكلى

الكلى ينقسم الى اقسام:

منها: الكلى المنطقى و الطبيعى و العقلى

١ ـ الكلى المنطقى: مفهوم الكلى (مالا يمتنع انطباقه على اكثر من مصداق واحد) يسمّى كليّاً منطقيّاً لان المنطقى انما يبحث عن هذا المعنى كمفهوم الانسان و الحجر

٢ ـ الكلى الطبيعى: و هو معروض (ذات الموصوف) الكلى المنطقى نحو انسان بما هو انسان من غير التفات الى انه كلى او غير كلى، و سمى الثانى بالطبيعى لانه طبيعة من الطبايع اى حقيقة من الحقايق

٣ ـ الكلى العقلى: و هو المجموع من الكلى المنطقى و الطبيعى (اى العارض و المعروض) نحو الانسان الكلى يسمّى كليّاً عقليّاً اذ لا وجود له الّا فى العقل

الكلى الطبيعى هل هو موجود بوجود افراده ام لا؟

لاشک فى عدم وجود الكلى المنطقى و العقلى فى الخارج و انما الخلاف فى الكلى الطبيعى هل هو موجود باالاصالة او بالتبع؟

الاقوال فى وجود الكلى الطبيعى عديدة

١ ـ الحكماء القائلون باصالة الوجود تحققاً ذهبوا الى انه موجود بعين وجود اشخاصه، فالوجود وصف له بحال ذاته

و فى المطالع[١] و شرحه للقطب: وجود الكلّى الطبيعى فى الخارج يقينى لأن الحيوان جزء هذا الحيوان الموجود فى الخارج و جزء الموجود موجود فالحيوان الذى هو جزئه إما الحيوان من حيث هو، او الحيوان مع قيد، فان كان الأول يكون الحيوان من حيث هو موجوداً، و ان كان الثانى يعود الكلام فى الحيوان من حيث هو جزئه و لا يتسلسل لامتناع تركب الحيوان الخارجى من امور غير متناهية بل ينتهى الى الحيوان من حيث هو. و على تقدير التسلسل فالمطلوب حاصل لأنّ الحيوان جزء الحيوان الذى هو مع القيود الغير المتناهية و يمتنع ان يكون معه شىء من القيود و الّا لكان ذلک القيد داخلاً فيها و خارجاً عنها فاذن الحيوان لا بشرط شىء موجود فى الخارج و هو الكلى الطبيعى.

و قال الحكيم السبزوارى فى غرر الفرائد بعد البيان بـان الكـلى الطبيعى مقسم للماهية المطلقة و المخلوطة و المجردة و هذا نص عبارته: وكيف يكون قسم الشىء موجوداً و مقسمه غير موجود و القسم هو المقسم بعينه مع انضمام قيد و بينهما الحمل مواطاة و هو الاتحاد فى الوجود؟ و هذا النحو من الاستدلال على وجود الطبيعى اولى واخف مؤنة مما هـو المشهور من انه جزء للشخص و الشخص موجود و جزء الموجود موجود. و قد اختار هذه النظرية فى اللئالى ايضاً.

و قال المحقق خواجة نصير الدين الطوسى فى تجريد الاعتقاد: و

---

١ - المطالع للكاتبى

قد تؤخذ (اى الماهية) لابشرط شىء و هو كلى طبيعى موجود فى الخارج و هو جزء من الأشخاص و صادق على المجموع الحاصل منه و مما أضيف اليه. و قد استدل العلامة الحلى (ره) شارح التجريد على وجود الطبيعى نظير ما ذكر فى شرح المطالع كما ذكرنا آنفاً.

٢ ـ و جمهور المتكلمين ذهبوا الى انه موجود بمعنى وجود اشخاصه، كما قال التفتازانى فى التهذيب: و الحق ان وجود الكلى الطبيعى بمعنى وجود اشخاصه. فالوجود وصف له بحال متعلقه أى فرده موجود. و اختاره القطب الرازى فى شرح المطالع (ص ٥٩)

٣ ـ و القائلون باصالة الماهية فى التحقق و اعتبارية الوجود و ان كانوا قائلين بان التحقق وصف له بحال ذاته كالحكماء و لكن القول بأصالتها فائلٌ بل باطلٌ

٤ ـ الكلى الطبيعى موجود بوجود واحد عددى فى ضمن افراده و يتصف بالأضداد كما نقل الشيخ الرئيس عن رجل من العلماء كبير السن غزير المحاسن قد صادفه فى مدينة الهمدان و للشيخ الرئيس رسالة مفردة الى علماء دار السلام فى هذا الباب شنّع فيها كثيراً على هذا الرجل غزير المحاسن كبير السن.[1] و بيّن ان نسبته الى الافراد كنسبة الآباء الى الأبناء لاكنسبة الاب الواحد الى الابناء

و شيخنا الاستاذ الحكيم آية اللّه حسن زادة الآملى (حفظه الله) أيّد كلام هذا الرجل قد صادفه الشيخ فى مدينة الهمدان و هذا نصّ عبارته: اقول و انى أرى أن ذلک العالم الكبير كان راسخاً فى الحكمة المتعالية و

---

١ - رسائل ابن سينا ص ٤٦٢ ـ ٤٧٩

الحقائق العرفانية و يشير فى قوله: (ان الطبيعى موجود بوجود واحد عددى فى ضمن افراده و يتصف بالأضداد) إلى رب النوع و افراده على مااستقصينا الكلام فى هذالأمر القويم و استوفينا البحث عن هذا المطلب العظيم فى رسالتنا المعمولة فى المُثُل الإلهية، و هى لم تطبع بعد. و اتصاف وجود واحد عددى يدل على انه وجود كلى سعيّ كما قال العارف ابو سعيد احمد بن عيسى الخرّاز: ان اللّه لايُعْرَف الّا بجمعه بين الاضداد فى الحكم عليه بها.[1]

و وجّه بعض الافاضل ايضاً كلام هذا الرجل غزير المحاسن بان مراده من الكلى الطبيعى ربّ النوع للافراد و المراد من وجوده فى ضمن الافراد ظهوره فى الافراد كظهور الاصل فى الفرع.[2]

٢ ـ المشكك: و هو الكلى الذى ينطبق على مصاديقه با لتفاوت كالوجود و البياض. انّما يسمّى بالمشكك لانه يشكك الناظر فيه فى انه من المشترك اللفظى ـ من حيث تفاوت افراده ـ او من المتواطى ـ من جهة تشاركها فى معناه.

و التفاوت اعم من ان يكون با العليّة و المعلوليّة كالوجود فان فرده

---

١ - التعليقة على شرح اللئالى. و قال شيخنا الاستاذ الآملى فى توضيح كلمة غزير المحاسن ما هذا لفظه: ثم ان المحاسن جمع الحسن كالمشاين جمع الشين و المقابح جمع القبح، و معنى كون غزير المحاسن أنه كان عالماً ذافنون لا انه كان كثيف اللحية كما انه سائر فى الالسنة ايضاً حتى رأينا من كان يدرّس اللآلى يفسّر غزير المحاسن بكثيف اللحية هازلاً ضاحكاً. (ص ١٤٨)

٢ - فصول المنطق ج ١

الواجب تعالی علة لسائر افراده او بالاولويّة و غيرها كوجود الخالق فانه اولی من وجود المخلوق او بالاوّلية كتقدم وجود العلة على وجود المعلول او بالزيادة و النقصان كمفهوم العدد و المساحة او بالشدة و الضعف كالبياض بالنسبة الى الثلج و العاج او بالغنى و الفقر او التقدم و التأخر.

الفرق بين المتواطیء المنطقی و الاصولی

المتواطیء المنطقی هو ما تساوی صدقه على افراده بلاتفاوت و المتواطیء الاصولی و الادبی هو ما تساوی ظهوره فی افراده بالّاينصرف الى بعضها كالنقطة، و النسبة بينهما العموم و الخصوص فكل المتواطی الاصولی متواطی عند المنطقی لان كل ما تساوی ظهوره على افراده يكون صدقه ايضا يتساوی على افراده و ليس العكس كالانسان فأن له ظهور على الرجل و الانثى دون الخنثى فيكون متواطيئاً عند المنطقی و مشككاً عند الاصولی

الفرق بين المشكک المنطقی و الاصولی:

المشكک المنطقی ما تفاوت افراده بالعليّة و غيرها كما ذكرنا و المشكک الاصولی ما تفاوت ظهوره اللفظی على افراده كالانسان بالنسبة الى الرجل و الانثى و النسبة بينهما العموم و الخصوص مطلقا

ايضاً فكل مشكك عند المنطقى مشكك عند الاصولى و ليس العكس(فتأمل)

الفرق بين الكل و الكلى

الفرق بينهما من وجوه:

١ ـ منها ان الكل متقوم باجزائه كزيد و الكلى متقوم بجزئياته كاالانسان

٢ ـ و منها ان الكل فى الخارج و الكلى فى الذهن

٣ ـ و منها ان اجزاء الكل متناهية و جزئيات الكلى غير متناهية (بمعنى انها كثيرة)

٤ ـ و منها ان الكل لا يحمل على اجزائه و الكلى يحمل على جزئياته

٥ ـ و من انتفاء الجزء (كاالاجزاء الرئيسية) ينتفى الكل و لا يلزم من انتفاء الجزئى انتفاء الكلى.

٦ ـ حصول الكل يتوقف على حصول جميع اجزائه و حصول الكلى لا يتوقف على حصول جميع جزئياته بل يحصل بحصول فردٍ

اقسام التقابل

التقابل ينقسم الى أربعة اقسام

الاول: تقابل التناقض و هو تقابل الايجاب و السلب، كقولنا: زيدٌ كاتب و زيدٌ ليس بكاتب

و النقيضان لا يجتمعان و لا يرتفعان، فمآل تقابل التناقض الى قضيّة منفصلة حقيقية نحو العدد اما زوج او فرد فلابدّ من تحقق احـدهما فـي الخارج فيلزم من صدق احدهما كذب الاخرى و باالعكس

الثاني: تقابل الضدين و هما امران وجوديان بينهما غاية الخلاف غير متضائفين لا يجتمعان في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة كاالسواد و البياض و الحرارة و البرودة. و من أحكام التضاد انه لا يقع بين أزيد من طرفين لأنّه تقابل، و التقابل نسبة، و لا تتحقق نسبة واحدة بـين أزيد من طرفين. و هذا حكم عام لجميع اقسام التقابل.

الفرق بين الضدين و النقيضين

الفرق بينهما من وجوه:

١ ـ ان الضدين بين الامرين الوجوديين و النقيضين يكـونا بـين الايجاب و السلب

٢ ـ الضدان لا يجتمعان و قدير تفعان اذا كان لهما ثالث يقال: هذا

الشيء ليس بابيض و لا اسود بل هو احمرٌ: و امّا النقيضان فلا يجتمعان و لا يرتفعان بل لابدّ من احدهما.

۳ـ ان التناقض يكون فی الاقوال و التضاد يكون فی الافعال يقال الفعلان متضادان و لا يقال متناقضان

۴ ـ قد يوجد النقيضان من القول و لا يوجد الضدان من الفعل الاترى ان الرجل اذا قال بلسانه زيد فی الدار فی حال قوله فی الضد إنّه ليس فی الدار فقد اوجد نقيضين معاً.

الثالث:

العدم و الملكة و هما امران و جودی: عارض لموضوع من شأنه ان يتصف به، و عدمی: عدم ذلک الأمر الوجودی فی ذلک الموضوع، كالبصر و العمی الذی هو فقد البصر من موضوع من شأنه ان يكون بصيراً. و هما كالضدين فی امتناع الاجتماع و جواز الارتفاع.

الرابع: المتضايفان و هما امران وجوديان الذان يتعقلان معاً و لا يجتمعان فی موضوع و احد من جهة واحدة و يجوز ان يرتفعا. كاالاب و الابن، و الفوق و التحت، و العلة و المعلول.

و من احكام التضايف انّ المتضايفين متكافئان وجوداً و عدماً و قوّة و فعلاً، فاذا كان احدهما موجوداً فالآخر موجود بالضرورة و اذا كان احدهما معدوماً فالآخر معدوم بالضرورة و اذاكان احدهما بالقوة او بالفعل فالآخر كذلک بالضرورة.

اقسام الحمل

المراد من الحمل هو الاتحاد بين شيئين من جهة (لان لا يلزم حمل المباين على المباين) و المغايرة من جهة اخرى (لان لا يلزم حمل الشیء على نفسه)

الحمل ينقسم الى اقسام مختلفه:

منها: الحمل الاولى الذاتى و الحمل الشايع الصناعى. و هذا التقسيم للحمل انما هو باعتبار لحاظ جهة الوحدة و المغايرة.

و المراد من الاول ما كان الموضوع و المحمول فيه متحدين فى الماهية و الوجود و المفهوم و لكن بعد ان يلحظ نحو من التغاير كتغاير الاجمال و التفصيل فى حمل الحدّ على المحدود، نحو الانسان حيوان ناطق و كملاحظة الشیء بحيث يمكن ان يكون غيره فى ذاته، او يمكن ان يسلب عن نفسه، و ملاحظته لا كذلک بل كما هو هو كقولهم فى مبحث الماهية: الانسان من حيث هو انسان انسان لا غير ؛ و فى مبحث الجعل: ما جعل المشمش مشمشاً بل جعل موجودا، فان المشمش مشمش فى ذاته اذ ثبوت الشیء لنفسه ضرورى، و سلبه عن نفسه محال. سمّى الحمل بالاولى الذاتى لأولية صدقه و عدم جريانه الّا فى الذاتيات

و المراد من الثانى ما كان الاتحاد بينهما فى الوجود مع الاختلاف فى المفهوم كقولک: الانسان حيوان فان مفهوم الانسان غير مفهوم الحيوان: و لكن كل ما صدق عليه الانسان صدق عليه الحيوان. و يسمّى

هذا الحمل بالحمل الشايع الصناعى لشيوعه فى الصناعات و العلوم من جهة انها باحثة عن العوارض الذاتية لموضوعاتها و حمل تلك العوارض على الموضوعات انما هو بهذا الحمل.

و منها: حمل المواطاة (حمل هوهو) و الاشتقاق (ذوهـو) و هـذا التقسيم للحمل انما هو باعتبار جواز الحمل من دون الاشتقاق او وساطة كلمة ذو و عدم جوازه من دونهما.

فاذا لم يحتاج الشيء فى حمله الى الاشتقاق او وساطة كلمة ذو او ما يراد فها و ما فى معناها نحو زيد كاتب و عمرو راكب فيسمّى الحـمل بالحمل بالمواطاة لتواطوء المحمول و الموضوع و توافقهما فـى عـدم الاحتياج الى الاشتقاق و التقدير بل الموضوع هو المحمول و بالعكس.

و الثانى كحمل العدل على زيد فانه لا يصح ان تقول زيد عدل لأنه يلزم حمل المباين على المباين فلابدّ من الاشتقاق او التقدير و يقال: زيد عادل او زيد ذو عدل.

و منها: حمل الطبعى و الوضعى: و الاول كحمل الاعم على الاخص نحو الانسان حيوان. و يسمّى طبعيّاً. لا قتضاء الطبع و عدم استنكاره

و الثانى كحمل الخاص على العام نحو الناطق انسـان، الكـاتب انسان و يسمّى مثل هذا لحمل حملاً وضعيّاً لعدم اقتضاء الطبع و كراهيته عنه فيكون باالوضع و الجعل. و لا يخفى ان المراد من العام هنا ما يكون عاماً من حيث المفهوم لا من حيث المصداق.

اقسام الواسطة

ان الواسطة على ثلاثه اقسام:

١ ـ الواسطة الثبوتية و هى العلة لوجود شىء كعلية النار للحرارة و الماء للبرودة.

٢ ـ الواسطة الاثباتية و هى: العلة للعلم بوجود شىء كعلية الدخان للعلم بوجود النار

٣ ـ الواسطة العروضية و هى: الواسطة فى الحمل الموجبة لصحة اسناد العرض الى غير معروضه مجازاً كاسناد الحركة الى جالس السفينة فان الحركة محمولة على السفينة حقيقة و على الجالس مجازاً

تنبيه:

قد يقال واسطة فى الثبوت و يراد بها ما يقابل الواسطة فى الاثبات، و قد يقال واسطة فى الثبوت و يراد بها ما يقابل الواسطة فى العروض.

و اما الاول: فهو ان يكون الواسطة علة للنسبة الايجابية او السلبية المطلوبة فى النتيجة فى الواقع و نفس الامر كما فى البراهين اللمية فان البرهان اللمّى هو مفيد العلم من العلة اى من الحد الاوسط بالمعلول، و لا يخفى عليك ان البرهان اللمى مع انه واسطة فى الثبوت واسطة فى الاثبات ايضاً لأن الحدّ الاوسط فى البرهان مطلقا سواء كان

لميّاً او انيّاً بل كل قياس لابد ان يكون علة لاثبات الاكبر للاصغر و التصديق بهاى دالاً على ثبوت الاكبر للاصغر فى الذهن، فلا يمكن انفكاک الواسطة فى الثبوت عن الواسطة فى الاثبات بخلاف العكس.

و اما الثانى: فهو ان الواسطة فى الثبوت يكون منشئاً للاتصاف بشىء بالذات و هى قسمان احدهما: ان يكون نفسه متصفاً به كالنار الواسطة لحرارة الماء و ثانيهما: ان لا يكون كالشمس الواسطة لها، او لاسو داد وجه القصّار و ابيضاض الثوب مثلاً[۱]

المراد من الذاتى و العرضى

الذاتى هو ما يقوّم ذات الشىء غير خارج عنهاى لا يتحقق تلک الماهية الّا به سواء كان نفس الماهية فانها ذاتية لافرادها كالانسان لزيد و عمرو او كان جزءاً منها كالحيوان للانسان او الناطق له.

و العرضى هو المحمول الخارج عن ذات الموضوع، لا حقاً له بعد تقوّمه و تحققه بجميع ذاتياته، كالضاحک اللاحق للانسان و العرضى على قسمين لازم اى غير قابل للانفكاک عن المعروض كالزوجية للاربعة و مفارق اى قابل للانفكاک عن المعروض كالضحک للانسان. و قد يعبّر فى المنطق عن عرض اللازم باالذاتى و يقال: الزوجية ذاتية للاربعة.

---

۱ - تعليقة على اللئالى لاية ا.. حسن زاده الآملى ص: ۱۴۰

المراد من الذاتی فی باب البرهان و الإیساغوجی «الکلیات الخمس».

المراد من الذاتی فی باب «الکلیات الخمس» کما ذکرنا هو: ما لا یکون خارجاً عن الذات بل عین الذات او جزئه. (کحد التام او الجنس او الفصل)

و اما المراد من الذاتی فی باب البرهان فهو: ما لا ینفک عن الذات سواء کان عین الذات او لازم الذات لا ینفک عنه کالحد التام و الزوجیة للاربعة و ا لامکان للماهیة)[1] فالنسبة بینهما العموم و الخصوص مطلقاً لان الذاتی فی باب البرهان اعم من الذاتی فی باب الایساغوجی کما هو ظاهر للمتدبر، و قد یتوهم ان النسبة بینهما بالتباین بجعل المراد من الذاتی فی باب البرهان العرضی المنتزع عن حاق ذات المعروض المحمول علیه من دون ضمیمة و واسطة و ذلک مما لا یساعده کلماتهم.

و قال العلامة الحلی فی الجوهر النضید: الذاتی لفظ مشترک بین معان و اشهرها المقوّم، و لیس هو المطلوب فی کتاب البرهان، بل المطلوب هنا ما هو اعمّ منه و ذلک لان الأعراض الذاتیة اعنی الأعراض التی تلحق الشیء لما هو هو ای لذاته کالتعجب اللاحق للانسان باعتبار ذاته یطلق علیه لفظ الذاتی ایضاً کما یطلق علی المقوّم و کلاهما

---

۱ - شرح المنظومة للشهید المطهری (ره) ج ۱ ص ۲۰۶

يستعملان هنا ـ اى فى كتاب البرهان ـ و المعنى الاعم الشامل لهما معاً هو ان يقال ما يؤخذ فى حدّ الموضوع، او يؤخذ الموضوع فى حدّه فالأول كأخذ الحيوان فى حدّ الانسان، و الثانى كاخذ العدد فى حدّ الزوجية كما تقول: الزوجية انقسام بمتساويين فى العدد.

فَالّذاتى فى بابِ الايْساغُوْجى
جِنْسٌ و فَصْلٌ ثم نَوْعٌ قدْجى
و اِنّما الذّاتى فى البُرْهانِ
يُعْنى بِهِ ما هُوَ كالِاَمْكانِ

الفرق بين الذاتى و العرضى
فى باب الايساغوجى

الفرق بينهما من وجوه:

١ ـ الذاتى لم يكن معللا بعلة سوى علة الذات و جاعلها و لا يحتاج الى علية اخرى من قبل علة الذات فان الانسان حيوان و ناطق بذاته لا بعلة اخرى تجعله حيوانا بعد ما تقرر انسانا، بل العلة الجاعلة له انسانا جعلته اولاً حيواناً. بخلاف العرضى كاالامكان مثلا يحتاج اثباته للانسان الى اقامة البرهان

ذاتى شىء لم يكن معلّلا و كان ما يسبقه تعقّلا

۲ ـ الذاتی کالجنس و الفصل متعقلان فی الذهن قبل تعقل النوع لان اجزاء المرکب تقدمت علیه بما هو مرکب (لتقدم تصور الذاتی علی ذی الذاتی)، بخلاف العرضی فانه یعرض للمعروض بعد تحققه و حصوله و لا یمکن تعقله قبل تحقق الموصوف.

۳ ـ ثبوت الذاتی للشیء ضروری و بیّن و لا ینفک تصور الشیء عن تصور الذاتی بخلاف العرضی فانه یمکن تصور الموصوف من دون صفته و عارضه

اقسام الذاتی

الذاتی ینقسم الی اقسام ثلاثة

۱ ـ النوع: و هو المقول علی الکثرة المتفقة الحقیقة فی جواب ما هو کالانسان و بعبارة اخری:

هو تمام الحقیقة المشترکة بین الجزئیات المتکثرة بالعدد فقط فی جواب ما هو؟

۲ ـ الجنس: و هو المقول علی الکثرة المختلفة الحقائق فی جواب ما هو کالحیوان و بعبارة اخری: هو تمام الحقیقة المشترکة بین الجزئیات المتکثرة بالحقیقة فی جواب ما هو؟

۳ ـ الفصل: و هو المقول علی الشیء فی جواب ایّ شیء هو فی ذاته کالناطق و بعبارة اخری: هو جزء الماهیة المختص بها الواقع فی جواب أیّ شیء هو فی ذاته.

النوع: حقیقی و اضافی و الاضافی عالٍ و سافلٌ و متوسطٌ و المراد

من النوع الحقيقى ما ذكر تعريفه

و اما النوع الاضافى فهو الكلى الذى فوقه جنس سواء كان نفسه نوعاً حقيقيّاً كالانسان بالنسبة الى الحيوان او اضافيّاً كالحيوان بالنسبة الى الجسم النامى و كالجسم النامى بالنسبة الى الجسم المطلق، و كالجسم المطلق بالنسبة الى الجوهر فكل نوع حقيقى نوع اضافى بالنسبة الى جنس فوقه و ليس العكس. و اما النسبة بينهما عند المتأخرين فهى العموم و الخصوص من وجه و افتراق النوع الحقيقى عن الاضافى كعقل الفعّال و النقطة على قول.

الجنس: قريب و بعيد و متوسط

الجنس القريب: هو جنس الذى ليس تحته جنس كالحيوان و يسمّى قريباً لانه اقرب الى النوع و يسمّى سافلاً ايضا لكونه اسفل الاجناس

الجنس البعيد: هو جنس الذى ليس فوقه جنس كالجوهر مثلاً و يسمّى الجنس العالى و جنس الاجناس ايضاً.

الجنس المتوسط: هو جنس الذى يكون فوق جنس و تحت جنس كالجسم النامى و الجسم المطلق.

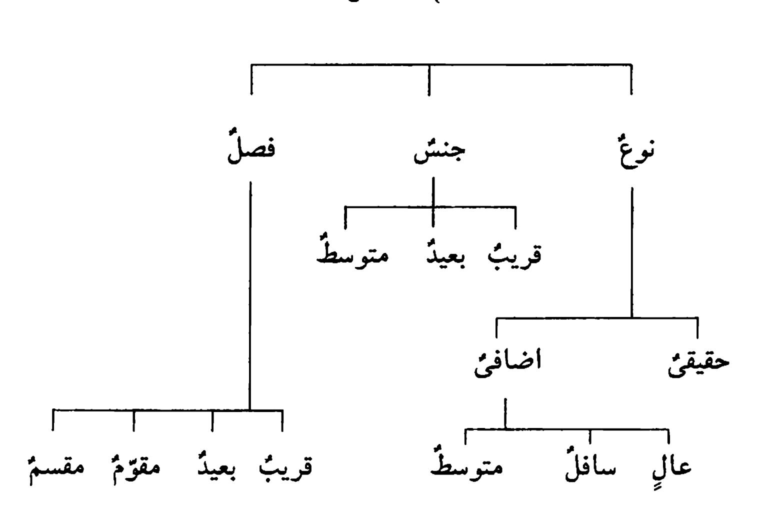
الفصل: قريبٌ و بعيدٌ. مقوّم و مقسّم

الفصل اذا لوحظ بالقياس الى نوعه المساوى له يسمّى فصلاً قريباً كالناطق بالقياس الى الانسان و كالحساس بالقياس الى الحيوان. و ان لوحظ بالقياس الى النوع الذى تحت نوعه نوع يسمّى فصلاً بعيداً كالحساس بالقياس الى الانسان.

و الفصل اذا لوحظ الى الماهية التى هو فصل، مميّز لها يسمّى

مقوّماً لانه جزء للماهية و محصّل له كالناطق للانسان و اذا لوحظ الى الجنس الذى يميّز الماهية عنه من بين افراده يسمّى مقسّما لانه وجودا يحصّل قسما وعد ما يحصّل قسماً آخر كالناطق الى الحيوان.

اقسام الذاتی



المراد من العرض و العرضی

اذا اخذ السواد مثلاً لا بشرط (اى لا بشرط من الحمل) كان عرضياً محمولاً، و اذا اخذ بشرط لا (اى بشرط لا من الحمل) كان عرضاً غير محمول، فالفرق بينهما كالفرق بين الجنس و المادة و الفصل و الصورة. و ليس الفرق بين العرض و العرضى بمجرد ان احدهما مبدء الاشتقاق و

الآخر هو المشتق فانه فرق لفظی، بل بأن وجود السواد مثلاً اذا اخذ لا بشرط ای انه درجة من وجود موضوعه و انه ظهور ذلک الوجود فهو عرضی لأن العرضی هو الخارج المحمول و الحمل هو الاتحاد فی الوجود ؛ و اذا اخذ وجوده بشرط لا ای انه وجود ناعتی و وجود الموضوع وجود منعوتی و احدهما زائد علی الآخر و ان کان زائداً متصلاً بل لازماً اذ فرق بین ان یکون الشیء مع الشیء و ان یکون الشیء نفس الشیء فهو عرض، فالعرض و العرضی متحدان بالذات متغائران بهذا الاعتبار فالفرق بینهما باللابشرطیة و بشرط لائیة.

وَ عَرَضیّ الشَیْء غَیْرُ العَرَضِ   ذا کالبَیاضِ ذاکَ مِثْلُ الاَبْیَضِ

و قد یطلق فی العلم المنطق العرض (العرض فی مقابل الجوهر) علی العرضی کالابیض.

اقسام العرضی:

العرضی فی باب الکلیات الخمس ینقسم الی خارج المحمول و المحمول بالضمیمة

١ ـ خارج المحمول: ما لیس بحذائه شیء فی الخارج الّا منشأ اعتباره کالزوجیة و الحریة و الفوقیة و البنوّة و الابوّة.

٢ ـ المحمول بالضمیمة: هو ما یکون بازائه شیء فی الخارج سوا

كان موجودا فی الخارج كالسواد و البياض ام هو بـنفسه فـی الخـارج كالفوقية و التحتية.

و قد ذكر الحكيم السبزواری فی وجه الفرق بينهما فی اللئالی و هذا نصّ عبارته: قد يقال العرض و يراد به انه خارج عن الشی و محمول عليه كالوجود و الموجود و الوحدة و التشخّص و نحوها ممّا يقال انّـها عرضيّات لمعروضاتها فانّ مفاهيمها خارجة عنها.

و قد يقال العرضی و يراد بـه المـحمول بـالضميمة كـالابيض و الاسود فی الاجسام و العالم و المدرک فی النفوس.

و صرّح فی حواشی الاسفار بان النسبة بينهما العموم و الخصوص المطلق لان الخارج المحمول اعم من المحمول بالضميمة اذ المراد مـن الخارج المحمول كما افاده ما يكون خارجا عن الشی محمولا عليه اعم من ان يكون فی حمله على الشیء محتاجا الى الضميمة او غير مـحتاج اليها و المحمول بالضميمة ما يكون محتاجا فيه اليها فيكون الفرق بينهما كالفرق بين اللابشرط و بشرط شی

و قيل ان النسبة بينهما بالتباين و ان الخارج المحمول مالايحتاج الى حمله الى الضميمة، فيكون الفرق بينهما على هذا القول كالفرق بين بشرط لا و بشرط شی و ذهب بعضهم الى ان المراد بالخارج المحمول ما لا يكون له ما بازاء فی الخارج ای يكون من المعقولات الثانية الفلسفية و من المحمول بالضميمة ما يكون له ما بـازاء فـی الخـارج كـالمقولات العرضية من الكم و الكيف و نحو هما فيكون النسبة بينهما على هذا القول ايضا بالتباين و لكن المشهور بينهم هو الاول فالمراد من المغايرة مغايرة

العام و الخاص و على الاخيرين مغايرة المتباينين.[۱]

اقسام الاعراض

العرض ينقسم الى اقسام كثيرة:

منها: العرض ينقسم الى النسبى و غير النسبى

المراد من النسبى: ما يتصور بملاحظة الغير كالاعراض السبعة: من الوضع و الملک و الفعل و الانفعال و الاضافة و المتى و الأين. و سيجىء تعريف كل واحد منها

الزمان (المتى): و هو الهيئة الحاصلة للشىء من نسبته الى الزمان.

المكان (الأين): و هو هيئة حاصلة للجسم من نسبته الى المكان

المراد من غير النسبى: و هو عرض الذى يمكن تصوره بملاحظة نفسه و هو ينقسم الى قسمين:

الاول: الكم: هو العرض الذى بذاته يمكن ان يوجد فيه شىء واحد يعدّه.

الكم: ينقسم الى قسمين متّصل و منفصل

۱ ـ الكم المتّصل: هو الكم الذى يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على حدود مشتركة.

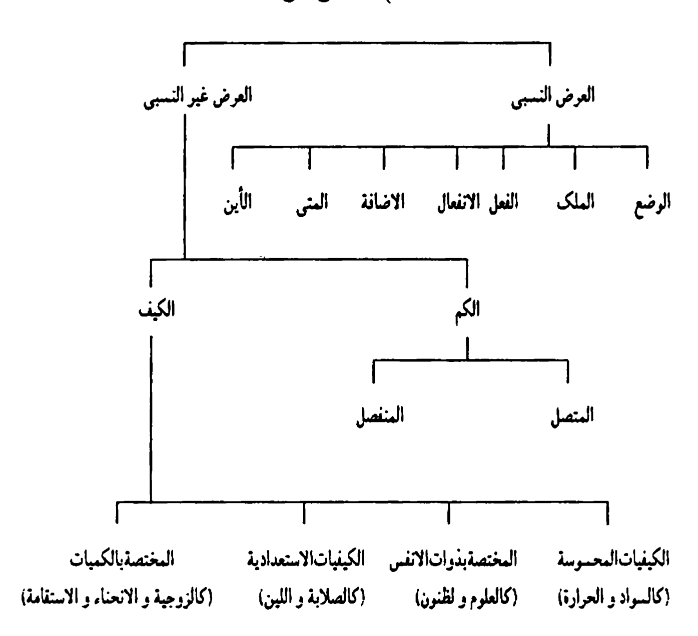
۲ ـ الكم المنفصل: و هو العدد موجود فى الخارج بالضرورة.

الثانى: الكيف: و هو عرض لا يقبل القسمة و لا النسبة لذاته

---

۱ – تعليقة رشيقة على شرح المنظومة ج ۱ ص ۲۰۰

اقسام الاعراض



و منها: تقسيم العرض الى اللازم و المفارق

۱ ـ العرض اللازم: ما يمتنع انفكاكه عقلاً عن موضوعه كالزوجية للاربعة و الحرارة للنار

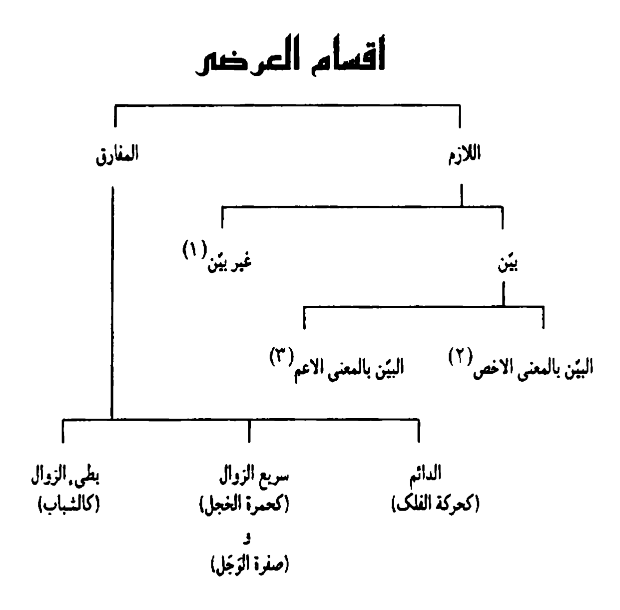
۲ ـ العرض المفارق: ما لا يمتنع انفكاكه عقلا عن موضوعه كاوصاف الانسان المشتقة من افعاله و احواله، مثل قائم و قاعد و نائم و صحيح و سقيم.

و العرض اللازم ينقسم الى اقسام ثلاثة

۱ ـ لازم الماهية: و هو العرض اللازم للماهية مع قطع النظر عن خصوص وجودها فى الخارج او فى الذهن كزوجيّة الاربعةو امكان الماهية

۲ ـ لازم الوجود الخارجى: و هو لازم للشىء بالنظر الى وجوده الخارجى كالحرارة للنار و البرودة للماء

۳ ـ لازم الوجود الذهنى: و هو لازم للشىء بالنظر الى وجوده الذهنى كالكلية للانسان العقلى



و للاعراض تقسيمات اخرى لا مجال لذكرها فليراجع الى كتب المفصلة.

---

١ - هو اللازم الذى لا يلزم من تصوّره مع تصور الملزوم و النسبة بينهما الجزم باللزوم كالحدوث للعالم.

٢ - هو اللازم الذى يلزم تصوره من تصور الملزوم كما يلزم تصور البصر من تصور العمى

٣ - هو اللازم الذى يلزم من تصوره مع تصور الملزوم و تصور النسبة بينهما الجزم باللّزوم كالزوجية للاربعة.

المراد من الجوهر و العرض

و ان كان البحث عن الجواهر و الاعراض بحثاً فلسفياً يبحث في الفلسفة و لكن يبحث في المنطق ايضاً استطراداً لان المعيار في تشخيص المباحث المنطقية عن الفلسفية هو ان كان البحث عن المعقولات التي تكون عروضها و اتصافها في الذهن فتكون من المسائل المنطقية و الّا فلا و في المقام الجوهر و العرض يحملان على الشيء الخارجي و يكون اتصافه بهما في الخارج دون الذهن.

الجوهر: الجوهر يطلق تارة على حقيقة الشيء و ذاته و اخرى على حجر يستخرج منه شيء ينتفع به كالز برجد و الياقوت و نحو هما و ثالثة على الموجود القائم بنفسه و المراد منه في المقام هو الأخير.

و رسّم المشهور الجوهر هكذا: هي الماهية التي اذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع مستغن عنها في وجوده.

الجوهر على خمسة انواع:

۱ ـ العقل: ما كان مفارقا عن المادة ذاتاً و فعلاً معاً

۲ ـ النفس: ما كان مجردا عن المادة ذاتاً لافعلاً

۳ ـ الجسم: ما كان مركباً من الحال و المحل

۴ ـ الصورة: ما كان حالا في جوهر (الجوهر المفيد لفعلية المادّة من حيث الامتدادات الثلاث)

۵ ـ المادة: ما كان محلا للجوهر او (الجوهر الحامل للقوّة) او

(ماحلت عليه الصورة)

العرض: هى الماهية التى اذا وجدت فـى الخـارج وجـدت فـى موضوع مستغن عنها.

و الاعراض عند المشهور تكون منحصرة فى التسعة كما ذكـرنا سابقا وهى: الكم، و الكيف، و الاضافة[١] و الاين[٢] و المتى[٣] و الوضع[٤] و الملک[٥] و الفعل[٦] و الانفعال[٧]

الفرق بين الامكان الخاص و العام

الامكان الخاص نحو زيد كاتب بالامكان الخـاص مـفاده سـلب الضرورة عن الطرفين بمعنى عدم ضرورة الكتابة وعدمها لزيد و الامكان العام مفاده سلب الضرورة عن جانب المخالف ان كان فى القضية الموجبة نحو زيد كاتب بالامكان العام فمعناه عدم الكتابة ليس ضروريا لزيد سواء كانت الكتابة ضرورية لهام لا و ان كان مقيدا بالسلب نحو ليس زيد كاتبا

---

١ - هى هيأة حاصلة من تكرّر النسبة بين شيئين كالابوّة و البُنوّة و الفوقية و ا لتحتية
٢ - و هى هيأة حاصلة من نسبة الشىء الى المكان
٣ - و هى هيأة حاصلة من نسبة الشىء الى الزمان
٤ - و هى هيأة حاصلة من نسبة اجزاء الشىء بعضها الى بعض و المجموع الى الخارج
٥ - و هى هيأة حاصلة من احاطة شىء بشىء، بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط.
٦ - و هى هيأة حاصلة من تأثير المؤثر.
٧ - و هى هيأة حاصلة من تأثّر المتأثّر مادام يتأثّر.

بالامكان العام معناه ان ثبوت الكتابة ليست ضرورية لزيد سواء كان عدمها ضرورية له ام لا

ادات السئوال

ما وضع لاستعلام الشيء ثلاثة و كل منها على قسمين فالكلّ ستة:
ما: الحقيقية و الشارحية. هل: البسيطة و المركبة. لم: الثبوتى و الاثباتى

١ ـ ما الحقيقية: و هى التى تسعمل لطلب الماهية الحقيقية. و كان اذا سئل عن الاشياء المتفقة الحقايق او المختلفة الحقايق بما الحقيقية يقع النوع او الجنس فى الجواب. نحو الانسان ما هو؟ يقال: حيوان ناطق. و نحو الانسان و الفرس و البقر ما هم؟ يقال: حيوان. و نحو ما الحركة؟ و ما المكان؟

٢ ـ ما الشارحية: و هى التى تستعمل لطلب شرح الأسم و بيان مفهومه و انه لأىّ معنى وضع. نحو ما السعدانة؟ و ما الخلاء؟ و ما العنقاء؟

فما يقال فى جواب ما الحقيقية ماهية، و ما يقال فى جواب ما الشارحية ليس ماهية بل هو شرح الاسم.

٣ ـ هل البسيطة: و هى التى يطلب بها وجود شيء او لا وجوده، كقولنا: هل الحركة موجودة او لا موجودة؟

٤ ـ هل المركبة: و هى التى يطلب بها وجود شيء لشيء او لا وجوده له، اى نفيه عنه كقولنا: هل الحركة دائمة او ليست دائمة؟ هل زيد كاتب ام لا؟

(ان مفاد هل البسيطة هو مفاد كان التامة و مفاد هل المركبة هو مفاد كان الناقصة)

٥ـ لِمَ الثبوتی: ما يطلب به علّة التصديق فقط، و هو الذی يسئل به عن الحد الأوسط الذی هو علة الاعتقاد و التصديق كقولنا: لِمَ كان الجسم محدثاً؟

٦ـ لِمَ الاثباتی: ما يطلب به علة التصديق و الوجود معاً حتی يكون السائل به يسئل عن علّة الشیء فی نفسه علی ما هو عليه إما مطلقا، او كونه علی حال ما كقولنا: لِمَ يجذب المغناطيس الحديد؟ فأن الجذب معلوم و علته غير معلومة.

و بعبارة اخری يطلب بلم علّة الحكم و الواسطة له، و هی قسمان: واسطة فی الثبوت، و واسطة فی الاثبات.

و اشار الی كل واحد منها الحكيم السبزواری فی منظومته:

أُسُّ المَطالِبِ ثَلاثَةٌ عُلِمْ   مَطْلَبُ ما مَطْلُب هَلْ مَطْلَب لِمْ
فَما هُوَ الشارحُ وَ الحقيقی   وَ ذُو اشْتِباكٍ مَعَ هَلْ أنيقِ
و هَلْ بسيطاً و مُرَكّباً ثَبَتْ   لِميّةً ثبوتاً اثباتاً حَوَتْ.

الفرق بين هليات البسيطة و المركبة

اذا كان المحمول فى القضية هو الوجود يسمّى هليات البسيطة كقولنا: الانسان موجود و اذا كان المحمول غير الوجود يسمّى هليات المركبة كقولنا: العالم متغيّر.

المراد من البرهان الانّى و اللّمى

البرهان اللمى: هو العلم من العلة بالمعلول. و بعبارت اخرى لو كان الحد الاوسط مع كونه واسطة فى الاثبات واسطة فى الثبوت ايضاً اى يكون علة لثبوت الاكبر للاصغر فى الواقع و فى نفس الامر فيسمّى باالبرهان اللمى لانه يعطى اللميّة فى الوجود و التصديق معاً. كتعفن الاخلاط فى قولك: هذا متعفن الأخلاط و كل متعفن الاخلاط محموم فهذا محموم.

البرهان الانّى: هو العلم بالعلة من المعلول. بان كان الحد الاوسط واسطة فى الاثبات فقط و لم يكن واسطة فى الثبوت. و يسمّى باالبرهان الانّى لانه يعطى انيّة الحكم و تحققه فى الذهن نحو زيدٌ محموم و كل محموم متعفن الاخلاط فزيد متعفن الاخلاط.

و كل واحد منهما ينقسم الى اقسام لامجال لذكرها فليراجع الى كتب المفصلة المنطقية.

التناقض و شروطه

التناقض: اختلاف القضيتين بحيث يلزم لذاته من صدق كل منهما كذب الاخرى[١] و بالعكس[٢] نحو كل انسان حيوان و بعض الانسان ليس بحيوان

شروط التناقض

١ ـ شروط الاتحاد:

يشرط في تحقق التناقض امور لابد من اتحاد القضيتين فيها كما قال الشاعر الفارسي:

در تناقض هشت وحدت شـرط دان

وحدت موضوع و محمول و مكـان

وحدت شرط و اضافة جـزء و كـل

قــوة و فـعل است در آخـر زمـان

---

١ ـ خرج بهذا القيد الاختلاف الواقع بـين المـوجبة و الســالبة الجـزئيتين لتصادقهما في بعض الموارد نحو بعض الحيوان انسان و بعضه ليس بانسان.

٢ ـ خرج بهذا القيد الاختلاف الواقع بين الموجبة و السالبة الكليتين فانها قد يكذبان معاً نحو لا شيء من الحيوان بانسان و كل حيوان انســان. فـلايتحقق التناقض بينهما.

۱ ـ الأتحاد فی الموضوع و الّا فلا تناقض بینهما نحو زید کاتب و عمرولیس بکاتب

۲ ـ الأتحاد فی المحمول و الّا فلاتناقض بینهما نحو زید کاتب و زید لیس بجاهل

۳ ـ الاتحاد فی الزمان و الّا فلاتناقض نحو الشمس مشرقة فی النهار و الشمس لیست مشرقة فی اللیل

۴ ـ الأتحاد فی المکان و الّا فلاتناقض نحو زید کاتب فی الیقضة و زید لیس بکاتب فی النوم

۵ ـ الأتحاد فی القوّة و الفعل و الّا فلاتناقض نحو زید عالم بالقوة و زید لیس بعالم بالفعل.

۶ ـ الاتحاد فی الکل و الجزء و الّا فلاتناقض نحو زید حافظ للقران ای بعضه و زید لیس بحافظٍ ای کله.

۷ ـ الاتحاد فی الشرط و الّا فلاتناقض نحو زید عالم ان اجتهد و زید لیس بعالم ان لم یجتهد.

۸ ـ الاتحاد فی الاضافة و الّا فلاتناقض نحو الاربعة نصف بالاضافة الی الثمانیة و لیست بنصف بالاضافة الی العشرة.

و اضاف بعض شرطا تاسعاً و هو الاتحاد فی الحمل و الّا فلاتناقض نحو الجزئی جزئی بالحمل الاولی و الجزئی لیس بجزئی بحمل الشایع، لان مفهوم الجزئی من مصادیق مفهوم الکلی لا یمتنع فرض صدقه علی کثیرین.

و بهذا الشرط اجاب الاصوليون عن كثير من الاشكالات و الشبهات

لابد من اختلاف القضيتين المتناقضتين في أمور ثلاثة:

و هى الكم و الكيف و الجهة و الّا فلاتناقض بينهما نحو بعض الحيوان انسان و بعض الحيوان ليس بانسانٍ. و كل انسان ناطق و بعض الانسان ناطق لان كلتا القضيتين صادقتان و نحو بعض الانسان ليس. بحيوان و كل انسان ليس بحيوان كلاهما كاذبتان.

المراد من عقد الوضع و عقد الحمل

كل قضية مشتملة على عقدين عقد الوضع و عقد الحمل

١ ـ عقد الوضع: و هو اتصاف ذات الموضوع بوصفه كاتصاف زيد بالكتابة فى قولنا: كل كاتب متحرک الاصابع.

٢ ـ عقد الحمل: و هو اتصاف ذات الموضوع بوصف المحمول كاتصاف زيد بالتحرک فى المثال سواء كان اتصافه به بالضرورة نحو كل انسان حيوان، او بالدوام نحو كل فلک متحرک او بالامكان نحو كل انسان كاتبٌ.

و اما الاول فاختلف فيه الشيخ الرئيس ابو على بن سيناء و المعلم الثانى ابونصر الفارابى فقال الشيخ انه بالفعل سواء كان ذلک فى الماضى

او الحال او المستقبل حتى لا يدخل فيه ما لا يتصف بوصف الموضوع دائماً و قال الفارابى انه بالأمكان فمعنى كل كاتب متحرک الاصابع باللامكان على رأى الفارابى هو انّ كلما صدق عليه الكاتب بالامكان صدق عليه متحرک الاصابع بالامكان و يلزمه العكس و هو ان بعض ما صدق عليه متحرک الاصابع بالامكان صدق عليه الكاتب بالامكان. فيكون للممكنتين عكس لازم الصدق و على رأى الشيخ معنى كل كاتب متحرک الاصابع بالامكان هو ان كل ما صدق عليه الكاتب بالفعل صدق عليه متحرک الاصابع بالامكان يكون عكسه على اسلوب الشيخ هو ان بعض ما صدق عليه متحرک الاصابع بالفعل صدق عليه الكاتب بالامكان و ان كان هذا المثال صحيحاً و لكن لا يصدق فى بعض الموارد كما لو فرض مركوب زيد بالفعل منحصرا فى الفرس صدق: كل حمار بالفعل مركوب زيد بالامكان و لم يصدق عكسه و هو ان بعض مركوب زيد بالفعل حمار بالامكان و هو ينافى اصل القضية. و على رأى الشيخ لا يكون للممكنتين عكسٌ لازم الصدق فى جميع الموارد.

اقسام الحجة

الحجة فى اللغة الغلبة و فى الاصطلاح عبارة عن المعلوم التصديقى من حيث انه يوصل الى المجهول التصديقى.

اعلم ان الحجة على ثلاثة اقسام: القياس و الاستقراء و التمثيل و ذلک لان الاستدلال اما ان يكون من حال الكلى على جزئيه او بالعكس

او من حال الجزئی علی الجزئی الآخر بشرط ان یکونا داخلین تحت کلی واحد فالقسم الأول یسمّی بالقیاس و الثانی بالاستقراء و الثالث بالتمثیل و هذا تعریف کل واحد منها:

١ ـ القیاس: قول مؤلّف من قضایا یلزمه لذاته قول آخر نحو العالم متغیر و کل متغیّر حادث فالعالم حادثٌ.

اقسام القياس

القیاس ینقسم الی قسمین: الاستثنائی و الاقترانی

١ ـ القیاس الاستثنائی: ما ذکر النتیجة او نقیضها بمادتها و هیئتها فی القیاس نحو ان کان هذا انساناً کان حیواناً لکنّه انسان ینتج ان هذا حیوان و قد یکون المذکور فی القیاس نقیض النتیجة نحو ان کان هذا انساناً کان حیوانا لکنّه لیس بحیوان ینتج ان هذا لیس بانسان و یسمّی استثنائیاً لاشتماله علی کلمة الأستثناء اعنی لکنّ.

٢ ـ القیاس الاقترانی: و هو ما لم یذکر النتیجة او نقیضها بمادتها و هیئتها فی القیاس نحو العالم متغیّر و کل متغیّر حادث فالعالم حادثٌ و یسمّی اقترانیاً لاقتران حدود المطلوب فیه و هی الأصغر و الاکبر و الاوسط.

و ینقسم القیاس الاقترانی الی الحملی و الشرطی لانه قد یتألف من حملیات فقط نحو الانسان حیوان و کل حیوان حساس فالانسان حساس. فیسمّی حملیاً و قد یتألف من شرطیات فقط او شرطیة و حملیة فیسمّی شرطیّاً نحو کلما کانت الشمس طالعة فالنهار موجود و کلّما کان

النهار موجودا فالعالم مضیء فكلّما كانت الشمس طالعة فالعالم مضیء و الثانی نحو كلّما كان هذا الشیء انساناً كان حیواناً و كل حیوان جسم فكلّما كان هذا الشیء انساناً كان جسماً.

۲ ـ الاستقراء: تصفّح الجزئیات لاثبات حكم كلی. نحو كل حیوان اما ناطق او غیر ناطق و كل ناطق من الحیوان حسّاسٌ و كل غیر ناطق من الحیوان حسّاسٌ ینتج كل حیوان حسّاس.

و الاستقراء علی قسمین لانه اما ان یتصفح فیه حال الجزئیات بأسرها او بعضها و الاول هو التام و هو یفید الیقین كما تقدم و الثانی هو الناقص و لا یفید الا الظن كمثال الحیوان من انه یحرک فکه الاسفل عند المضغ بحكم الاستقراء لاكثر انواعه.

۳ ـ التمثیل: بیان مشاركة الجزئی لجزئیّ آخر فی علة الحكم لیثبت فیه كما یقال: النبیذ حرام لأنّ الخمر حرام و علة حرمته الاسكار و هو موجود فی النبیذ ایضاً. و یعبّر عن التمثیل فی الفقه بالقیاس و فی النحو بالتشبیه.

اقسام القضایا

القضیة: قول یحتمل الصدق و الكذب و تقسم الی الحملیة و الشرطیة

۱ ـ القضیة الحملیة: و هی ثبوت شیء لشیء او نفیه عنه

۲ ـ القضیة الشرطیة: ما حكم فیها بوجود نسبة بین قضیة و اخری اولا وجودها. و بعبارة اخری ما حكم فیها بثبوت نسبة علی تقدیر اخری

(نحو لو طلعت الشمس فالنهار موجود) او نفى ذلک الثبوت (ليس البتة كلّما كانت الشمس طالعة كان الليل موجودا) او بالمنافات بين النسبتين (اما ان يكون هذا العدد زوجاً و امّا ان يكون هذا العدد فرداً) او سلب تلک المنافات (ليس البتة إمّا ان يكون هذا العدد زوجاً او منقسماً بمتساويين)

القضية الحملية باعتبار الموضوع تـنقسم الى اقسـام اربـعة لأنّ الموضوع إمّا ان يكون جزئياً حقيقيا (نحو زيدٌ كاتب و عمرو ليس بشاعر) فتسمّى شخصية و إمّا ان يكون كليّاً بما هو كلى مع قطع النظر عن افراده (نحو الانسان نوع و الحيوان جنس) فتسمّى طبيعية

و إمّا ان يكون الحكم فيها على الكلى بملاحظة افراده الّا انـه لم يبيّن فيه كمية الافراد (نحو ان الانسان لفى خسر اذا كانت اللام للحقيقة) فتسمّى مهملة.

و إمّا ان يكون الحكم فيها على الكلى بملاحظة افراده و بيّن كمية افراده فى القضية (نحو كل شىء حلال) فتسمّى محصورة.

و القضية الحملية باعتبار وجود موضوعها تنقسم الى الخارجية و الحقيقية و الذهنية

١ ـ القضية الخارجية: ما حكم فيها على الموضوع الموجود فى الخارج محققاً نحو اكرم كلّ طالب فى المدرسة.

٢ ـ القضية الحقيقية: ما حكم فيها على الافراد المحققة الوجود و المقدرة الوجود معاً نحو كل ماء طاهر و يجب الحج على كل مستطيع

٣ ـ القضية الذهنية: ما حكم فيها على الموضوع المـوجود فـى

الذهن نحو شریک الباری ممتنعٌ و اجتماع النقیضین محالٌ.

و للقضیة الحملیة تقسیم آخر باعتبار اشتمالها علی حرف السلب و عدمه الی المعدولة و المحصلة.

القضیة الحملیة اما ان تکون مشتملة علی حرف سلب ام لا؟

الثانیة هی الموجبة المحصلة کقولنا زید قائم و الاولی اما ان یجعل حرف السلب جزءاً من جزء منها ام لا؟ الثانیة هی السالبة المحصلة نحو لیس زید کاتباً و الاولی إمّا ان یکون حرف السلب جزء الموضوع او المحمول او الطرفین فالقضیة علی الاوّل تسمّی معدولة الموضوع نحو لا حی جماد و علی الثانی تسمّی معدولة المحمول نحو الجماد لاعالم و علی الثالث تسمّی معدولة الطرفین نحو لا حی لا عالم. و هذه الثلاثة الا خیرة اما ان یکون الحکم فیها بالایجاب او بالسلب فهذه ستة اقسام.

اقسام الضرورة

اعلم ان المنطقیین جعلوا القضیة الضروریة علی اقسام ستة

۱ ـ الضروریة الازلیة: و هی التی حکم فیها باستحالة انفکاک المحمول عن الموضوع مطلقاً و من غیر قید اصلاً حتی قید وجود الموضوع و هی اشرف القضایاء الضروریة تنعقد فی وجود الحق تعالی مثل اللّه موجود و صفاته مثل اللّه حیٌّ و قادر و نحو ذلک.

۲ ـ الضروریة الذاتیة: و هی التی یکون الحکم باستحالة الانفکاک فیها مقیدا بدوام الموضوع مثل الانسان انسان بالضرورة ای مادام کونه

انساناً موجوداً، و الاربعة زوجٌ ما دامت موجودةً.

٣ـ الضرورية الوصفية: و هى التى يكون الحكم بالاستحالة فيها مقيداً بثبوت الوصف العنوانى للموضوع مثل الانسان متحرك الاصابع مادام كاتباً و يقال لها المشروطة العامة.

٤ـ الضرورية فى وقت معين: و هى التى يكون الحكم بالاستحالة فيها مقيداً بوقت معين مثل كل قمر منخسف وقت حيلولة الارض بينه و بين الشمس. و يقال لها الوقتية المطلقة.

٥ـ الضرورية فى وقت غير معين و يقال لها المنتشرة المطلقة مثل كل انسان متنفس وقتاًما.

٦ـ الضرورية بشرط المحمول: و هى التى يكون الحكم فيها ضرورياً مادام ثبوت المحمول للموضوع، و هذه الضرورة هى الوجوب اللاحق الذى يعرض كل قضية و لا يخلو عنها قضية اصلاً.

سور القضية

اللفظ الدال على كمية افراد الموضوع يسمّى سور القضية تشبيهاً له بسور البلد كما انّ سور البلد محيط به كذلک هذا الأمر محيط بما حكم عليه من افراد الموضوع و يسمّى القضية المشتملة على السور محصورة و نذكر سور القضية الحملية و الشرطية فى الشكل تسهيلاً للضبط.

سور القضية الحملية

كل،جميع،لام الاستغراق	بعض،واحد،كثير و قليل	لاشيء،لا واحد والنكرة فى سياق النفى	ليس بعض،بعض ليس،وليس كل
(للموجبة الكلية)(۱)	(للموجبة الجزئية)(۲)	(للسالبة الكلية)(۳)	(للسالبة الجزئية)(۴)

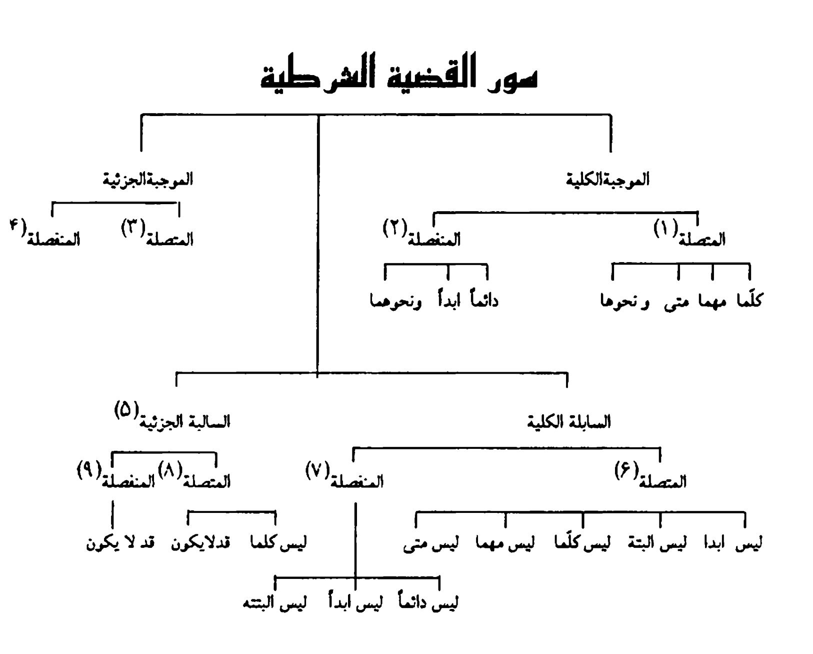
---

۱ - كل انسان حيوان ـ جميع الانسان ممكن ـ ان الانسان لفى خسر

۲ - بعض الحيوان ليس بانسان ـ بل واحد من العلماء اعلم. اكثر النـاس لا يشكرون. و قليل من عبادى الشكور.

۳ - لا شيء من الانسان بحجر. لا واحد من المؤمن بظالم. لا رجل فى الدار

۴ - ليس بعض الانسان بكاتب ـ بعض الانسان ليس بعالم. ليس كل انسـان بفاسق



---

١ – كلّما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود

٢ – العدد دائماً اما ان يكون زوجاً او فرداً

٣ – قد يكون اذا كانت الشمس طالعة، كان النهار موجوداً

٤ – قد يكون اما ان تكون الشمس طالعة و اما ان يكون الليل موجوداً

٥ – ليس البتة كلّما كانت الشمس طالعة كان الليل موجوداً

٦ – ليس البتة كلّما كانت الشمس طالعة كان الليل موجوداً

٧ – ليس البتة اما ان تكون الشمس طالعة او لا يكون النهار موجوداً

٨ – قد لا يكون اذا كانت الشمس طالعة كان الليل موجوداً

٩ – قد لا يكون اما ان تكون الشمس طالعة و اما ان يكون النهار موجوداً

الفرق بين موجبة معدولة المحمول و موجبة سالبة المحمول.

ان السالبة المحصلة (نحو زيدٌ ليس بكاتب) اعم لصدقها مع وجود الموضوع و اتصافه بضد المحمول المنفى و مع عدمه بخلاف المعدولة (نحو زيد لا كاتب) فانها انما تصدق مع وجود الموضوع و نفى المحمول[۱]

و اضاف بعض المحققين فى وجه الفرق بينهما بان القضية امّا ان تكون ثلاثية او ثنائية و على الاول فان تقدمت الرابطة على حرف السلب كقولنا كل حى هو لاجماد كانت القضية موجبة معدولة المحمول لان الرابطة من شأنها ان تربط ما بعدها بما قبلها فيربط السلب و ان تأخرت عنه كقولنا كل انسان ليس هو بكاتب كانت سالبة محصلة لان شأن حرف السلب ان يسلب ما بعده عما قبله فيسلب الربط هنا و على الثانى فان امكن تقدير الرابطة بعد حرف السلب كقولنا الانسان ليس بقائم كانت سالبة محصلة و ان لم يمكن تقدير الرابطة بعد كقولنا الانسان لم يقم كانت

---

۱ - اليتيمة ج ۲ ص ۳۱ للمرحوم آية الله الشيخ محمد عيسى المحقق الخراسانى (ره) كما قال الشاعر فى وصفه:

نام او باشد محقق در لقب از خاورى

نطق گويا بخشش شد از عطاء داورى.

موجبة، معدولة المحمول

و قال بعض المحققین انه لا فارق بینهما فی الثنائیة الّـابالنّیة او الأصطلاح علی تخصیص بعض الالفاظ بـالایجاب و بـعضها بـالسلب کتخصیص لفظ لا و غیر بالعدول و لیس بالسلب.[1]

الفرق بین لیس بعض و بعض لیس و لیس کل.

ان الاوّلین یدلّان علی السلب الجزئی بـالمطابقة و عـلی رفـع الایجاب الکلی بالالتزام فلأنّ قولنا لیس بعض الانسان بکاتب او بعضه لیس بکاتب یدل علی سلب الکتابة عن بعض افراد الانسان بالمطابقة و هو معنی السلب الجزئی و یلزمه رفع الایجاب الکـلی لانـه اذا سـلب المحمول عن بعض افراد الموضوع یسلب عـن کـل افـراده ایـضاً فـان الایجاب الکلی یرتفع بالسلب الجزئی.

و اما الثانی اعنی انّ لیس کل یدل علی رفـع الایـجاب الکـلی بالمطابقه و علی سلب الجزئی بالالتزام فلأنّ النفی اذا دخل علی جـملة فیها امر زاید علی اثبات شیء لشیء او نفیه عنه انّما یتوجه الی ذلک الامر الزاید دون اصل الحکم بل یفید بمفهومه ثبوته.

۱ - الحاشیة علی الحاشیة لملّا عبداللّه ص: ۷۲

الفرق بين ليس بعض و بعض ليس.

ان ليس بعض قد يذكر للسلب الكلى و قد يذكر للسلب الجزئى و لا يذكر للايجاب البتة لان وضع حرف السلب على رفع ما بعده فيمتنع ان يحصل الايجاب و بعض ليس لا يذكر للسلب الكلى لان النفى لم يدخل على بعض بل البعض هو الموضوع و حرف السلب اذا توسط بين الشيئين يقتضى سلب ما بعده عما قبله فيقتضى هنا سلب المحمول عن البعض فلا يكون الّا جزئيّاً

و قد يذكر للايجاب اذا جعل حرف السلب جزءاً من المحمول على ما هو حكم الموجبة المعدولة المحمول

الاشكال الاربعة و شرائطها

انّ فرفوريوس من اهالى مدينة صور من ساحل الشام المتوفى سنة ٣٠٣ م كتب مقدمة الى ارسطو سمّاها بالايساغوجى و هى الكليات الخمس لا يضاح ما فى كتب ارسطو، و ينسب الى جالينوس المتوفى سنة ١٦٠ م انه اضاف الشكل الرابع الى الاشكال الثلاثة[١]

ينقسم الاقترانى باعتبار كيفية وضع الحد الاوسط فى مقدمتيه الى

---

١ - نقد الاراء المنطقية ص ٥

اربعة اقسام تسمّى بـ(الاشكال الاربعة) و الحصر عقلى دائر بين النفى و الاثبات و ذلک لأنّ الاوسط امّا ان يكون محمولاً فى الصغرى و موضوعا فى الكبرى او يكون محمولا فى الصغرى و الكبرى او يكون موضوعا فيهما او بعكس الاول فالاوّل يسمّى شكلاً اوّلاً لأنّ انتاجه بديهىّ و انتاج البواقى نظرى و الثانى يسمّى شكلاً ثانياً لاشتركه مع الاوّل فى اشـرف المقدمتين اعنى الصغرى. و الثالث يسمّى شكلاً ثالثاً لاشتراكه مع الاوّل فى اخسّ المقدمتين اعنى الكبرى و الرابع يسمّى شكلا رابعاً لكونه فى غاية البعد عن الاوّل.

كما قال الشاعر الفارسى:

اوسط اگر حـمل يـافت در بـر صـغرى و بـاز
وضع بكـبرى گـرفت شكـل نـخستين شـمار
حـــمل بـــهر دو دوم، وضـــع بـــهر دو سـوم
رابـــع اشكـــال را عكس نـــخستين شـــمار

شرائط الاشكال الاربعة من حيث الكم و الكيف و الجهة

۱ ـ شرايط الشكل الاول: ۱ ـ ايجاب الصغرى ۲ ـ كلية الكبرى ۳ ـ فعلية الصغرى على مذهب الشيخ

النتيجة

كل واحدة من الصغرى و الكبرى يحتمل ان تكون واحدة من المحصورات الاربع (موجبة كلية. موجبة جزئية، سالبة كلية، سالبة جزئية) فاذا وقعت الصغرى موجبة كلية فتكون الكبرى موجبة كلية او موجبة جزئية او سالبة كلية او سالبة جزئية و كذا اذا وقعت موجبة جزئية او سالبة كلية او سالبة جزئية فبلغت مكسره ست عشرة صورة من ضرب الاربعة فى الاربعة و المنتج منها اربعة بحسب وجود شرايطه:

«النتيجة»

۱ ـ الصغرى موجبة كلية و الكبرى ايضاً موجبة كلية (الموجبة الكلية)

۲ ـ الصغرى موجبة جزئية و الكبرى موجبة كلية (الموجبة الجزئية)

۳ ـ الصغرى موجبة كلية و الكبرى سالبة كلية (السالبة الكلية)

۴ ـ الصغرى موجبة جزئية و الكبرى سالبة كلية (السالبة الجزئية)

و البواقى كلها عقيمة لعدم وجود الشرايط

شرائط الشكل الثانی:

١ ـ اختلاف المقدمتين فی الكيف ٢ - كلية الكبری ٣ ـ مع دوام الصغری او انعكاس السالبة الكبری.

الضروب المنتجة منه ايضا اربعة فقط: (النتيجة)

١ ـ الصغری موجبة كلية و الكبری سالبة كلية (السالبة الكلية)

٢ ـ الصغری موجبة جزئية و الكبری سالبة كلية (السالبة الجزئية)

٣ ـ الصغری سالبة كلية و الكبری موجبة كلية (السالبة الكلية)

۴ ـ الصغری سالبة جزئية و الكبری موجبة كلية (السالبة الجزئية)

شرايط الشكل الثالث:

١ ـ ايجاب الصغری

٢ ـ كلية احدی المقدمتين

٣ ـ فعلية الصغری

الضروب المنتجة فی هذا الشكل ستة: النتيجة

١ ـ الصغری موجبة كلية و الكبری ايضا موجبة كلية (الموجبة الجزئية)

٢ ـ الصغری موجبة جزئية والكبری موجبة كلية (الموجبة الجزئية)

٣ ـ الصغری موجبة كلية و الكبری سالبة كلية (السالبة الجزئية)

۴ ـ الصغرى موجبة جزئية و الكبرى سالبة كلية (السالبة الجزئية)
۵ ـ الصغرى موجبة كلية و الكبرى سالبة جزئية (السالبة الجزئية)
۶ - الصغرى موجبة كلية و الكبرى موجبة جزئية (الموجبة الجزئية)

شرايط الشكل الرابع:

۱ ـ ايجاب المقدمتين مع كلية الصغرى
۲ ـ او اختلاف المقدمتين فى الكيف مع كلية احديهما

الضروب المنتجة فى هذا الشكل ثمانية: النتيجة

۱ ـ الصغرى موجبة كلية و الكبرى ايضاً موجبة كلية (الموجبة الجزئية)
۲ ـ الصغرى موجبة كلية و الكبرى موجبة جزئية (الموجبة الجزئية)
۳ ـ الصغرى سالبة كلية و الكبرى موجبة كلية (السالبة الكلية)
۴ ـ الصغرى موجبة كلية و الكبرى سالبة كلية (السالبة الجزئية)
۵ ـ الصغرى موجبة جزئية و الكبرى سالبة كلية (//)
۶ ـ الصغرى سالبة جزئية و الكبرى موجبة كلية (//)
۷ ـ الصغرى موجبة كلية و الكبرى سالبة جزئية (//)
۸ ـ الصغرى سالبة كلية و الكبرى موجبة جزئية (//)

و ضعوا رموزا لشرايط الاشكال تسهيلاً للضبط منهم الحكيم السبزوارى (ره) فى لئاليه:

فــــمغكب[١] للاوّل و خـــــينكب[٢]
للـــثانى للـــثالث مـــغكاين[٣] وجب
و مـــينكغ[۴] او خـــينكاين[۵] قـــد لزم
للـــرابـــع فـــالشرط ذى كـــيفاً و كـم

المراد من الدليل الخلف

فى كشاف اصطلاحات الفنون لتهانوى [۶]: الخَلف بالفتح و سكون اللام عند المنطقيين هو القياس الاستثنائى الذى يقصد فيه اثبات المطلوب بابطال نقيضه، و يقابله القياس المستقيم.

و فى جامع العلوم فى اصطلاحات الفنون: الخلف بالضم و سكون اللام بطلان و دروغ و وعده را خلاف نمودن. و بالفتح و سكون اللام الوراء. و عند المنطقيين هو اثبات المطلوب بابطال نقيضه. و قياس

---

١ - فالميم اشارة الى الموجبة و الغين الى الصغرى، وكب اشارة الى كلية الكبرى (ايجاب الصغرى و كلية الكبرى) و على هذا القياس الرموز الباقية.

٢ - اختلاف المقدمتين فى الكيف و كلية الكبرى

٣ - ايجاب الصغرى و كلّية احديهما

۴ - ايجاب المقدمتين مع كلّية الصّغرى

۵ - اختلاف المقدمتين فى الكيف مع كلية احديهما

۶ - ص ۴۴۰ ط ١ كلكتة

الخلف هو القياس الذى يقصد به اثبات المطلوب بابطال نقيضه، و يسمّى بالخلف ايضاًبفتح الخاء و سكون اللام.

و قيل: انما سمّى هذا القياس بالخلف لأن المتمسک به يثبت مطلوبه لا على الاستقامة بل من خَلفه. و يؤيّده تسمية القياس الذى ينساق الى المطلوب ابتداء اى من غير تعرض لابطال نقيضه بالمستقيم، كأن المتمسک به يأتى مطلوبه به من قدامه على الأستقامة

و الجمهور على ان ذلک القياس انما سمّى خلفا اى باطلاً لا لانه باطل فى نفسه بل لأنه ينتج الباطل. و لعل هذا مبنى على ان الخلف عندهم بالضم. و المحقق الطوسى فى شرحه على الاشارات اختار الخلف بالفتح و السكون.

و قال التفتازانى فى التهذيب: قياس الخلف و هو ما يقصد به اثبات المطلوب بابطال نقيضه. و قال الشيخ ملّا عبداللّه فى حاشيته: و هذا القسم من الاستدلال يسمّى بالخلف امّا لانّه ينجرّ الى الخلف اى المحال على تقدير صدق نقيض المطلوب او لأنّه ينتقل منه الى المطلوب من خَلفهاى من ورائه الذى هو نقيضه.

و هذا الدليل يجرى فى الشكل الثانى و الثالث و الرابع مع اختلاف فى كيفية جريانه و ينبغى ان نشير الى ذلک:

۱ ـ دليل الخلف فى الشكل الثانى: و هو ان يجعل نقيض النتيجة لا يجابه صغرى و كبرى القياس لكليتها كبرى لينتج من الشكل الاول ما ينافى الصغرى و هذا جار فى الضروب الاربعة كلها

٢ـ دليل الخلف فى الشكل الثالث: و هو ان يؤخذ نقيض النتيجة و يجعل لكليته كبرى، و صغرى القياس لايجابه صغرى لينتج من الشكل الاول ما ينافي الكبرى و هذا يجرى فى الضروب كلها.

٣ـ دليل الخلف فى الشكل الرابع: و هو ان يؤخذ نقيض النتيجة و يضم الى احدى المقدمتين لينتج ما ينعكس الى ما ينافى المقدمة الاخرى و ذلك انّما يجرى فى الضرب الاوّل و الثانى و الثالث و الرابع و الخامس دون البواقى لأنّ النتيجة فى الضرب السادس سالبة جزئية تكون نقيضها موجبة كلية فاذا نضمّها مع كبرى القياس و هى ايضاً موجبة كلية ينتج من الشكل الاول موجبة كلية و هى تنعكس الى موجبة جزئية و هى لا تنافى صغرى القياس التى هى سالبة جزئية لجواز ان يصدق الايجاب باعتبار بعض الافراد و السلب باعتبار البعض الاخر. و فى الضرب السابع ايضاً سالبة جزئية يكون نقيضها موجبة كلية فاذا نضمها مع صغرى القياس و هو موجبة كلية ايضاً ينتج موجبة كلية تنعكس الى موجبة جزئية و هى لا تنافى كبرى القياس لما مرّ.و فى الضرب الثامن ايضاً لا يجرى الدليل الخلف لانتفاء ايجاب الصغرى و كلية الكبرى.

العكس المستوی

العكس فی اللغة ردّ آخر الشیء الی اوّله اعم من ان یکون قضیة او غیرها و فی الاصطلاح: تبدیل طرفی القضیة مع بقاء الصدق و الکیف. بان یجعل الموضوع محمولاً و المحمول موضوعاً فی القضیة الحملیة نحو کل انسان حیوان بعض الحیوان انسان.او المقدم تالیاً و التالی مقدّماً فی القضیة الشرطیة نحو کلما کانت الشمس طالعة فالنهار موجود حیث کان بین المقدم و التالی التساوی یصح ان یقال فی عکسه: کلما کان النهار موجودا کانت الشمس طالعة.

و اعلم ان العكس کما یطلق علی المعنی المصدری (تبدیل طرفی القضیة) کذلک یطلق علی القضیة الحاصلة من التبدیل (کبعض الحیوان انسان فی المثال الاول) و ذلک الاطلاق مجازیّ (کاطلاقه علی المعنی المصدری) من قبیل اطلاق اللفظ علی الملفوظ و الخلق علی المخلوق و هنا استعمل العكس علی المعکوس

الموجبة مطلقا تنعكس الی الموجبة الجزئیة و السالبة الکلیة تنعكس کنفسها و السالبة الجزئیة لاعكس لها لجواز عموم الموضوع او المقدم فیلزم سلب الاعم عن بعض الاخص و هو محال فلا یصح ان یقال: بعض الانسان لیس بحیوان و الشرطیة المنفصلة لا عكس لها ای لاثمرة لانه لافرق فی قولنا: العدد اما زوج او فرد او العدد اما فرد او زوج، فان مؤداهما واحد.

عكس النقيض

عرّف القدماء عكس النقيض بانه: تبديل نقيضى الطرفين مع بقاء الصدق و الكيف نحو كل كاتب انسان تنعكس: كل ما ليس بانسان ليس بكاتب (كل لا انسان لاكاتب)

و عرّف المتأخرون بانه: جعل نقيض الجزء الثانى اولاً و عين الجزء الاوّل ثانياً مع مخالفة الكيف نحو كل كاتب انسان تنعكس: لا شىء مما ليس انساناً بكاتب.

الموجبة الكلية تنعكس كنفسها و الموجبة الجزئية لا تنعكس اصلاً لصدق قولنا بعض الحيوان لا انسان و كذب بعض الانسان لا حيوان. و السالبة مطلقا لا تنعكس الّا سالبة جزئية لجواز ان يكون نقيض المحمول فى السالبة اعم من الموضوع و لا يجوز سلب نقيض الاخص عن عين الأعم كليّاً مثلاً يصحّ لا شىء من الانسان بلاحيوان و لا يصّح لا شىء من الحيوان بلاانسان لصدق نقيضه بعض الحيوان لا انسان كالفرس

انواع المغالطة

انواع المغالطة كما نقل الحكيم السبزوارى فى لئاليه عن القدماء ثلاثة عشر نوعاً: منها ستة لفظية يتعلق ثلاثة منها بالبسائط (اللفظ المفرد)و هى الاشتراک فى جوهر اللفظ، و فى احواله الذاتية[١]، و فى احواله العرضية[٢]

و ثلاثة منها تتعلق بالتركيب و هى التى فى نفس التركيب، و تفصيل المركب[٣]، و تركيب المفصل[٤]

و سبعة معنوية اربعة منها باعتبار القضايا المركبة و هى سوء التأليف، و المصادرة على المطلوب، و وضع ما ليس بعلّة علّة، و جمع المسائل فى مسئلة واحدة[٥] و ثلاثة باعتبار القضية الواحدة و هى إيهام العكس، و اخذ ما بالعرض مكان مابالذّات، و سوء اعتبار الحمل و الامثلة مذكورة فى «المنطق» و «نقد الاراء المنطقية» و غيرهما من الكتب

---

١ – بان كان اللفظ متعدداً معناه من جهة تصريفه او تذكيره و تأنيثه او كونه اسم فاعل او اسم مفعول مع عدم المميز فى الكلام

٢ – بان كان الاشتباه بسبب اختلاف الاعراب و الاعجام

٣ – بان توهم عدم التأليف و التركيب، مع فرض وجوده

٤ – بان توهم وجود تأليف بين الالفاظ المفردة مع عدم وجوده.

٥ – بان يقع الخلل فى التأليف بين القضايا التى ليس تأليفها قياسيّاً، بان توهم ان تلك القضايا قضية واحدة.

المنطقية.

و نذکر هنا بعض القضاياء الکاذبة الشبيهة بالصادقة الاولية او المشهورة لاشتباه لفظى او معنوى و ذلک اما ان يکون من جهة الصورة او من جهة المادة:

امّا الأوّل فبان لا يکون على هيئة منتجة إمّا لعدم تکرّر الوسط او لاختلاف بعض الشروط المعتبرة فيها کمّاً او کيفاً او جهة امّا الاوّل فکقولنا: کل انسان له شعر و کل شعر ينبت من محلّ فالانسان ينبت من محلّ، و کقولنا: السکين فى البطيخ و البطيخ ينبت فى البستان فالسکين ينبت فى البستان و امّآ الثانى فکقولنا: کل انسان حيوان و بعض الحيوان فرس ينتج بعض الانسان فرس و کقولنا: لا شى من الانسان بفرس و کل فرس حيوان ينتج لا شىء من الانسان بحيوان، و کقولنا فى المثال المفروض: کل حمار بالفعل مرکوب زيد بالامکان و کل مرکوب زيد بالفعل فرس بالضرورة ينتج کل حمار فرس بالضرورة و کلها کاذبة و السبب انتفاء کلية الکبرى فى الاوّل، و ايجاب الصغرى فى الثانى و فعليتها فى الثالث هذا فى الشکل الاوّل و قس عليه سائر الاشکال

و امّا الثانى فأما ان يکون من جهة اللفظ او من جهة المعنى و الأوّل کان يکون المطلوب و بعض مقدماته شيئاً واحدا و يسمّى بالمصادرة على المطلوب کقولنا: کل انسان بشر و کل بشر ضاحک ينتج کل انسان ضاحک. و کان يکون الحد الأوسط من الالفاظ المشترکة يراد به فى الصغرى معنى و فى الکبرى معنى آخر کقولنا: هذا عين (يشار به الى الذهب) و کل عين باکية مرادا به الباصرة فهذا باک

و اما الثانى فکقولنا لصورة الفرس المنقوش فى الجدار انها فرس،

و كل فرس ساهل فهى ساهلة.

و ذكر بعض الفضلاء من هذا الباب الحكم على الجنس بحكم نوع منه مندرج تحته نحو هذا لون و اللون سواد فهذا سواد. و الحكم على المطلق بحكم المقيّد بحال او وقت كقولنا: هذه رقبة و الرقبة مؤمنة فهذه مؤمنة، و كقولنا هذا ـ مشيرا الى الاعمى ـ مبصرٌ و المبصر يبصر باالليل فهذا يبصر بالليل. و وضع الطبيعية موضع الكلية كقولنا: الانسان حيوان و الحيوان جنس فالانسان جنس. و لا يخفى ان فساد امثال ذلک انّما هو من جهة الصورة و الهيئة كما هو ظاهر، فإنّ كلية الكبرى فى جميعها منتفية و العجب من بعض المحققين حيث صرّح بذلک و مع ذلک ذكرها فى هذا الباب[1]

و من المغالطات ما اشتهر فى الافواه و الالسنة من قولهم: الطلاق موقوف على النكاح و النكاح موقوف على رضاء الطرفين فينتج ان الطلاق موقوف على رضاء الطرفين، مع انه ليس كذالک

و الحلّ ان الوسط غير مكرر، لأنّ الكبرى يجب ان تكون هكذا: و كل موقوف على النكاح موقوف على رضاء الطرفين و حينئذ تكذب الكبرى و ان لم تجعل كما ذكر لم يتكرر الوسط. و بعبارة اخرى الفساد فى القياس المذكور إمّا من ناحية كذب الكبرى او من اجل عدم تكرر الوسط. و نظير هذا ما يقال: الانسان له شعر و كل شعر ينبت فينتج ان الانسان ينبت. او يقال: الجدار له فارة و كل فارة لها اذن، فالجدار له اذن. و الحلّ فى الجميع ما اشرنا اليه من استناد الفساد إمّا الى كذب الكبرى او الى

---

۱ - الحاشية على الحاشية لمحمد على (قدّس سرّه)

عدم تکرر الوسط.[۱]

و من انواع المغالطة و حلها هذه الامثلة:

کلما کانت الاربعة موجودة کانت الثلاثة موجودة و کلما کانت الثلاثة موجودة فهی فرد ینتج من الشکل الاول نتیجة کاذبة و هی کلما کانت الاربعة موجودة فهی فرد

و جوابها: ان الضمیر فی قولنا فهی فرد فی الکبری راجع للثلاثة ففی النتیجة یجب ان یکون معاد الضمیر فیها ایضاً کذلک فتکون نتیجة القیاس: کلما کانت الاربعة موجودة فالثلاثة فرد. و هی صادقة لا کاذبة.

و نحو الانسان کلی و کل کلی معدوم فی الخارج (لأنّ الشیء ما لم یتشخص لم یوجد) ینتج ان الانسان معدوم فی الخارج

و الجواب عنها: ان الانسان الذی هو الاصغر امرٌ ذهنی لا خارجی لعروض الکلیة علیه فی الصغری و حینئذ فالنتیجة صادقة لان الانسان الکلی معدوم فی الخارج

و نحو الجالس فی السفینة ما شی و کل ما شی لا یثبت علی موضع واحد ینتج ان الجالس فی السفینة لا یثبت علی موضع واحد و هو کاذب لا نه ثابت فی محله

و الجواب عنها: ان الاوسط لیس بمتکرر لان الماشی المحمول فی الصغری هو الماشی بالعرض و الماشی الموضوع فی الکبری هو الماشی بالذات

---

۱ - تعلیقة رشیقة للآشتیانی (قدّس سرّه) ص: ۳۶۶

و نحو لو كان العدم متصوراً لكان متميّزا و لو كان متميزا لكان موجودا فى الخارج ينتج لو كان العدم متصور الكان موجودا فى الخارج

و الجواب عنها:

ان الاوسط غير متكرر لانه اريد باالمتميز فى تالى الصغرى هو المتميز ذهناً و بالتميز فى مقدم الكبرى هو المتميز خارجاً

و نحو بعض النوع انسان و لا شيءمن الانسان بنوع (اما الكبرى فلانها محصورة فالحكم فيها على افراد الانسان و من البديهى ان افراد الانسان لا تتصف بالنوعية لانها جزئيات شخصية) ينتج بعض النوع ليس بنوع و هو محال

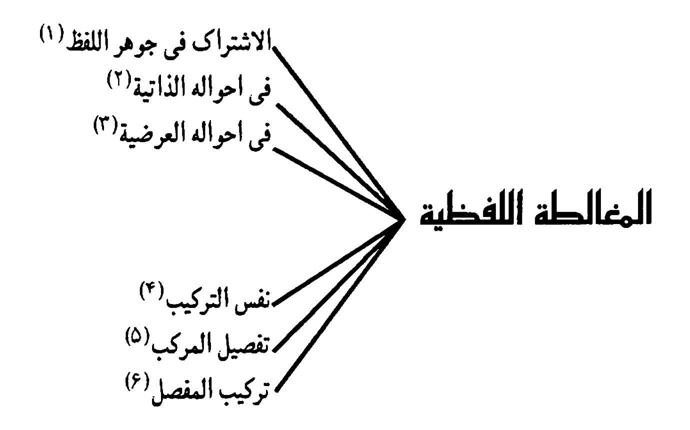
و الجواب عنها: ان الاوسط ليس بمتكرر لان الانسان المحمول فى الصغرى هو الانسان الذهنى اذ الانسان الخارجى لا يتصف بالنوعية فأنّها من المعقولات الثانية كالكلية. و الانسان الذى هو الموضوع فى الكبرى هو الانسان الخارجى فانه هو الذى تسلب عنه النوعية دون الذهنى

و نحو كل من قال بالالهية فرعون قال بجسميته و كل من قال بجسميته فهو صادق ينتج كل من قال بالالهية فرعون فهو صادق مع انه كاذب

و الجواب عنها: ان اجزاء النتيجة يجب ان تكون نفس المذكورات فى القياس و المذكور هنا فى القياس هو الصدق بالقول بجسميته فتكون النتيجة للقياس المذكور: ان كل من قال بالالهية فرعون فهو صادق بالقول بجسميته و نحو ان الفعل و الحرف كلمة و الكلمة اسم ينتج ان الفعل و الحرف اسم

و الجواب عنها: ان الكبرى ليست بكلية لأنّ الحكم فيها على لفظ الكلمة لاعلى مصاديقها.

انواع المغالطة من اللفظية و المعنوية:



---

١ - كالعقل المشترک بين الكلی (المجردات) و الجزئی (نفس الانسان)

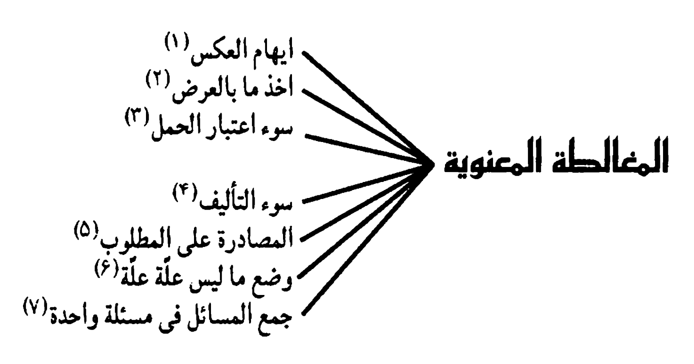
٢ - كالمختار المشترک بين اسم الفاعل و المفعول

٣ - كقول الحكماء انه تعالی وجود بحت فتغيّر بعض بانه تعالی يجب وجوده

٤ - كجواب من سئل: من أفضل اصحاب رسول اللّه (ص) بعده؟ فقال: مـن بنته فی بيته.

٥ - نحو الخمسة زوج و فرد

٦ - نحو زيد شاعرٌ و ماهرٌ اذا كان غير ماهر فی شعره بل كان ماهراً فی فن آخر



---

۱ - نحو کل بیاض لون فقد یتوهّم بعض أنّ کلّ لون بیاضٌ مع انه کاذب

۲ - کان یقال: کل ابیض کاتب عوضاً عن قوله: کل انسان کاتب باالامکان

۳ - نحو زید الکاتب انسان مع ان ذکر الکاتب فی الکلام لغو و نحو الزمان غیر موجود بحذف القار مع أنّ ذکره لازم فی صدق الکلام (زمان موجود قار و ثابت نیست.)

۴ - نحو کل انسان ناطق من حیث هو ناطق، و لا شیء من الناطق من حیث هو ناطق بحیوان فینتج : لا شیء من الانسان بحیوان. و هذه النتیجة باطلة لبطلان ذکر القید (من حیث هو ناطق) فی الصغری لأنّ الانسان ناطق لابشرط لا من حیث انه ناطق و ان حذف القید فاالکبری باطلة لأنّ کل انسان حیوان.

۵ - نحو کل انسان بشر و کل بشر ناطق فکل انسان ناطق و هذه النتیجة عین الکبری (لأنّ الموضوع و المحمول فی الکبری و النتیجة واحد)

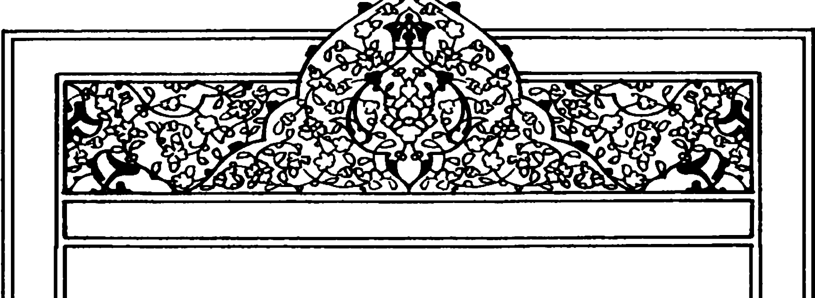
۶ - نحو کلما کانت الاربعة موجودة کانت الثلاثة موجودة و کلما کانت الثلاثة موجودة فهی فرد فینتج بحسب الظاهر: کلما کانت الاربعة موجودة فهی فرد. و هذه النتیجة باطلة لان الضمیر (فهی فرد)یرجع الی ثلاثة و هی غیر مذکورة فی النتیجة بل النتیجة فی القیاس: کلّما کانت الاربعة موجودة فاالثلاثة فرد.

۷ - الانسان وحده خجلان و کل خجلان حیوان فـالانسان وحـده حـیوان و

قد تم هنا بعون اللّه تعالی ما اردنا ذکره من المباحث المنطقية و يليها المباحث الحكمية ان شاء اللّه تعالی.



النتيجة كاذبة لعدم انحصار الحيوان باالانسان و وجه البطلان تعدد القضية فی الصغری: ۱ ـ القضية الموجبة ای مدلولها ۲ ـ القضية السالبة المستفادة من القيد (غير الانسان ليس بخجلان)و لابدّ فی انتاج الشكل الاول ان يكون الصغری قضية واحدة.



القواعد والفروق

حول المباحث الفلسفية



الحمد للّه رب العالمين فاطر السماوات و الارضين و الصلاة و السلام على اشرف الانبياء والمرسلين محمد صلى اللّه عليه و آله الطيّبين الطاهرين و اللعن الدائم على اعدائهم اعداء الدين.

قال اللّه الحكيم:

«يُؤتى الْحِكْمَةَ مَنْ يَشاءُ وَ مَنْ يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كثيراً»[1]

قال على (ع)«الحِكْمَةُ شَجَرةٌ تَنْبُتُ فى القَلْبِ وَ تَثْمُرُ عَلَى اللسان»[2]

---

١ - البقرة ٢: ٢۶٩ ٢ - غرر الحكم

تعريف الحكمة و موضوعها و غايتها

اعلم ان الحكمة: علم باحوال اعيان الموجودات على ما هى عليه فى نفس الامر بحسب الطاقة البشرية. ثم ان اعيان الموجودات ان كانت باختيارنا و قدرتنا فهى الحكمة العملية و ان لم يَكن بقدرتنا و اختيارنا فهى الحكمة النظرية و حينئذ فان كانت غير محتاجة فى الوجود الخارجى و العقلى الى المادة فهو العلم اللهى، و ان احتاجت فى الوجودين اليها فهو الطبيعى و ان كان احتياجها الى المادة فى الوجود الخارجى فقط دون التعقل و هو الرياضى. و على هذا لا يدخل المنطق فى الحكمة اذ ليس البحث فيه عن الاعيان الخارجية بل عن المفهومات و الموجودات الذهنية الموصلة الى التصور و التصديق المجهولين و ان حذف الاعيان و قيل انها علم باحوال الموجودات يدخل تحتها و يكون من اقسام الحكمة النظرية اذ البحث فيها ايضاً عن احوال الموجودات التى ليس وجودها بقدرتنا و اختيارنا. و مرادنا من الحكمة هنا الحكمة الالهية و هى العلم الباحث عن احوال الموجود بما هو موجود، و يسمّى ايضاً الفلسفة الاولى و العلم الاعلى او ما بعد الطبيعة و سائر اقسام الفلسفة كالطبيعيّات و الرياضيات و غيرها يبحث عنها مستقلا فى غيرها.

الفلسفة كالحوقلة قيل لغة يونانية معناها محبة الحكمة مأخوذة من فيلسوف مخفف فيلا سوف اى محبّ الحكمة. و فيلا: المحب. و سوف: الحكمة، و اوّل من تكلم بها فيثاغورس الحكيم اليونانى الذى كان فى

القرن السادس قبل المسيح عليه السلام.

عرّف الشيخ الرئيس الحكمة بانها: صناعة نظرية يستفيد منها الانسان تحصيل ما عليه الوجود كليّه فى نفسه، و ما عليه الواجب ممّا ينبغى ان يكتسب بعلمه ليتشرّف بذلک نفسه و يستكمل و يصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود و يستعدّ للسعادة القصوى الأخروية و ذلک بحسب الطاقة البشرية.

و عرّفها فى اوّل الطبيعيات من عيون الحكمة بقوله: الحكمة استكمال النفس الانسانية بتصور الأمور و التصديق بالحقائق النظرية و العملية على قدر الطاقة البشرية. و الحكمة المتعلقة بالأمور النظرية التى الينا ان نعلمها و ليس إلينا ان نعملها تسمّى حكمة نظرية. و الحكمة المتعلقة بالأمور العلمية التى الينا ان نعلمها و نعملها تسمّى حكمة عملية.

و قال الحكيم الالهى صدرالدين الشيرازى: الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هى عليها و الحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظن و التقليد(١)

و قال الحكيم السبزوارى: الحكمة صيرورة الانسان عالَماً عقليّاً مضاهيّاً للعالَم العينى(٢)

و قال العلامة الطباطبائى: الحكمة الإلهية هى العلم الباحث عن احوال الموجود، بما هو موجود ؛ و يسمّى ايضاً الفلسفة الأولى، و العلم

---

١ – الحكمة المتعالية ج ١ ص: ٢٠

٢ – شرح المنظومة ص: ٧

الأعلىٰ و موضوعه: الموجود بما هو موجود. و غايته: تمييز الموجودات الحقيقية من غيرها، و معرفة العلل العالية للوجود، و بالأخص العلة الأولى التى اليها تنتهى سلسلة الموجودات، و أسمائه الحسنى، و صفاته العليا، و هو اللّه عزّ اسمه.[1]

و للحكماء فى تعريف الحكمة و الفلسفة عبارات شتّى لا ضرورة لذكرها لانها تعريف لفظىّ و شرح الأسم كما قال الوكيلى فى منظومته:

وَ لَيْسَ تَعْرِيفُ حقيقيٍّ هُنٰا   لِغَيْرِ عَلّاٰمِ الغُيُوبِ مُمْكِنٰا
لِأَنَّ فى تِلْكَ التَعٰاريفِ ظَهَرَ   نَقْضٌ وَ اِبْرامٌ وَ دَوْرٌ وَ نَظَر
فَمٰا رايتُ هٰذِهِ الرِعٰاية   لٰازِمَةً لِلقَوْلِ فى الكِفٰايَة
لِأَنَّ مٰا هُنا لِشَرْحِ الاِسْم   وَ لم يكُنْ لِلْحَدِّ اَوْ لِلرَّسْم
فَاللّه عٰالمٌ بِمٰا سواها   اَلْهَمَها فجُورَها و تَقْواها

المراد من الوجود و الماهية

اما الوجود فقد يراد به المعنى الحرفىّ الرابط بين القضايا و الذى يراد فه فى الفارسية «است» و يقابله الوجود المحمولىّ الصالح لجعله محمولاً فى الهلّية البسيطة (نحو الانسان موجود) الذى انكره ثلّة من متأخرى الفلاسفة الغربيين.

---

١ - بداية الحكمة ص: ٧

و قد يراد به المعنى المصدرى المتضمن للنسبة الى الفاعل و الذى يرادفه فى الفارسية «بودن» و لا يحمل على الاعيان الّا حمل الاشتقاق و قد يراد به اسم المصدر الفاقد فى نفس مفهومه للنسبة الى الفاعل و الذى يرادفه فى الفارسية «هستى» و يحمل على الاعيان حمل المعقولات الثانية الفلسفية على مصاديقها الخارجية.

و قد يراد به نفس الحقيقة العينيّة و الذى يُحْكىٰ عنها بهذا المفهوم العامّ. امّا المعنى الحرفىّ فهو فى الأصل اصطلاح منطقىّ للحكاية عن الرابطة بين المحمول و الموضوع فى القضايا الحمليّة، و واضح أنّه خارج من محلّ النزاع. و اما المعنى المصدرىّ فهو مفهوم انتزاعى لا ثبوت لها فى الخارج الّا باعتبار منشأ الانتزاع و ليس محلّ البحث ههنا ايضاً.

و اما المعنى الثالث فهو بما انّه مفهوم يكون من المعقولات الثانية الفلسفية التى يكون عروضها فى الذهن و اتصافها فى الخارج، و هو ايضاً خارج عن محل البحث. فالوجود الذى يكون محلّ النزاع فى هذه المسئلة هو المعنى الأخير اعنى الحقيقة العينيّة التى يشار اليها بذاك المعقول الثانى.[١]

---

١ - تعليقة على نهاية الحكمة ص: ٢٠ لآية اللّه المصباح اليزدى.

حقيقة الوجود

الاقوال فى حقيقة الوجود اربعة:

الاول: ان الوجود واحد شخصىّ هو اللّـه تـبارک و تـعالى و لا موجود سواه، و انّما يتّصف غيره بالموجود على سبيل المجاز، و هو ظاهر كلام الصوفية، و يعبّر عنه بوحدة الوجود و الموجود. و هو مردود لأنّـه خلاف مانجده بالضرورة من الكثرة، و انكارها خروج عن طور العقل، و نوع من السفسطة و انكار البديهيّات.

الثانى: ان الوجود واحد شخصىّ كما قالت به الصـوفية، الّـا انّ الموجود لا ينحصر فى الواجب تعالى: بل مخلوقاته ايضاً موجودة حقيقةً، لكن معنى الموجود فيها هو المنسوب الى الوجود كالتّامرو و المشمس المنسوبين الى التمر و الشمس. و هو قول المحقق الدّوانى الذى نسـبه الى ذوق المتألّهين[۱]

الثالث: قـول المشـائين ـ عـلى مـا نسب اليـهم ـ و هـو كـون الموجودات حقائق متبائنة بتمام ذواتها البسيطة، و يعبّر عنه بكثرة الوجود و الموجود.

الرابع: ما نسب إلى الفهلويّين و اختاره صدر المتألهين و أتباعه و منهم العلامة الطباطبائى «قدس سره» و هو كون الوجود حقيقة واحدة متشككة

---

۱ - الشوارق ص ۱۱۰

ای ذات مراتب مختلفة یرجع ما به الامتیاز فیها الی ما به الاشتراک و یعبّر عنه بوحدة الوجود فی عین کثرته.

الفرق بين الوجود و الواقع

الواقع اعم من الوجود و لیس العکس کاجتماع النقیضین و الضدین و الامکان و... فإنّ لها واقعیة و لیس لها وجود

الماهية:

اما لفظة المهیّة فهی مصدر جعلیّ مأخوذ من «ماهو»و تستعمل بمعنی اسم المصدر فی ما یجاب به عن السؤال بـ «ما هو) و هو ما يناله العقل من الموجودات الممکنة عند تصوّرها تصوّرا تامّاً.

و بعبارت اخری المهیة تطلق علی معنین احدهما: ما یقال فی جواب ما هو و هو المهیة بالمعنی الاخص الذی فی مقابل الوجود و ثانیهما ما به الشیء هو هو و هو المهیة بالامعنی الاعم الذی یطلق علی الوجود و علی المهیة بالمعنی الاخص التی فی مقابل الوجود و المهية بالمعنی الاخص اعنی ما یقال فی جواب ما هو، هی الکلی الطبیعی الذی معروض الکلی المنطقی فی العقل ای یقال بأنّها کلّی کما یقال مهية الانسان کلیّ ای لا یمتنع فرض صدقه علی کثیرین فیصیر الانسان معروضاً للکلیة ای یحمل علیه مفهوم الکلی فی العقل و ان کان الموجود منه فی الخارج جزئیّاً خارجیّاً اذا الشیء اعنی المهیة ما لم یتشخّص لم

یوجد فی الخارج.[۱]

و بهذا المعنی الثانی یطلق علی الواجب تعالی ایضاً فیقال: الواجب مهیته انّیته.

و قال (قدس سره) فی موضع آخر من کتابه: ان مهیة الشیء عبارة عن نفس ذاته و عمّا یعبّر عنه بالمصدر الجعلی المخترع عن الشیء کحجریة الحجر و شجریة الشجر و ارضیة الارض و سمائیة السماء و انسانیة الانسان و المصدر الجعلی من کل شیء عبارة عمّا ینتزع عن نفس حقیقته بلا اعتبار امر خارج عن حقیقته معه مثل الانسانیة المنتزعة عن الانسان حیث انها تنتزع عن نفس الانسان بلا اعتبار شیء غیره معه مثل الکتابة و الضحک و نحوها.

و ذکر ﴿قدّس سرّه﴾ ایضاً فی موضع آخر من تعلیقته: لفظ المهیة کما فی شرح التجرید مشتقة عما هو، فالیاء للنسبة و التاء للمصدریة و عند دخولها حذفت الواو و ابدلت ضمة الهاء کسرة، فصارت ماهیة قال بعض مشایخنا﴿قدّس سرّه﴾فی تعلیقته علی الشوارق انه فی بعض التعلیقات: ان لفظ المهیة مرکب من ما الاستفهامیة و یاء النسبة و تاء المصدریة، فزیدت الهمزة بعد الالف لمجانستها ایاه هرباً من التقاء الساکنین، فصارت مائیة ثم قلبت الهمزة، هاء فحصل المعنی المصدری ثم نقلت الی ما یقع فی جواب ما هو و الیاء فیها للنسبة الی ما هو و انّما نسبت الی ما هو لأنّها تقع جواباً عنه.[۲]

---

۱ - دررالفوائد ج ۱ ص:۲۴ للعلامة الشیخ محمد تقی الآملی ﴿قدس سره﴾

۲ - دررالفوائد ج ۱ ص: ۲۹۳

و مما ذكرنا يظهر مغايرة الوجود مع الماهية من حيث المفهوم اى لا يكون الوجود عين الماهية و لا جزئاً منها لجواز سلب الوجود عن الماهية و سلب ذاتى الشىء عنه محال (لأنّه يلزم سلب الشىء عن نفسه) و احتياج اثبات الوجود للماهية الى الدليل و الّا لما ينفک تصور الماهية عن تصور الوجود.

اقسام الماهية

الماهية تارتاً يلاحظ بما هى هى، يعنى ان النظر مقصور الى ذاتها و ذاتياتها و لم يلحظ معها شىء زائد و تسمّى هذه الماهية بالماهية المهملة، نظراً الى عدم ملاحظة شىء من الخصوصيات حتى خصوصية عنوان كونها مقسماً للاقسام.

و تارة اخرى يلاحظ معها شىء خارج عن مقام ذاتها و ذاتياتها، و ذلک الشىء ان کان عنوان مقسميتها للاقسام التالية دون غيره سمّيت هذه الماهية بالماهية اللابشرط المقسمى، و ان کان ذلک الشىء الخارج عنوان تجردها فى وعاء العقل عن جميع الخصوصيات و العوارض سميّت هذه الماهية بالماهية المجردة و فى الاصطلاح بالماهية بشرط لا

و ان کان ذلک الشىء خصوصية من الخصوصيات الخارجية سمّيت هذه الماهية بالماهية المخلوطة، و فى الاصطلاح بالماهية بشرط شىء.

و ان لو حظت معها خصوصية زائدة عن ذاتها و ذاتياتها فان كانت

تلک الخصوصية هی عنوان كونها مقسماً لهذه الاقسام فهی ماهية لا بشرط المقسمی.

الفرق بين لا بشرط القسمی و المقسمی

اللا بشرط القسمی هو اللابشرط عن الخصوصيات الخارجية لا عن الاعتبارات الثلاثة كيف و هو فی ذاته لا بشرط قسمی بمعنی ان اللابشرطية جزء من مفهومه، لأنّ القسم يتشكّل من ذات المقسم و خصوصية منضمة اليه و اللابشرط المقسمی هو اللابشرط عن اعتبار بشرط لا و لا بشرط و بشرط شیء بالقياس الی الخصوصيات الخارجية و قد ذكرنا الفرق بينهما فی المباحث الاصولية ايضاً.

اصالة الوجود او الماهية

اختلف الحكماء فی الاصيل منهما، فذهب المشائون الی اصالة الوجود و ممن صرّح بها البهمنيار فی التحصيل: الوجود حقيقته انّه فی الاعيان لا غير، و كيف لا يكون فی الاعيان ما هذه حقيقته؟[1] كما صرّح السيد داماد[2] ايضاً باصالة الوجود بقوله: الوجود فی الاعيان

---

۱ – التحصيل ص: ۲۸۶

۲ – السيد البارع و الحكيم المتكلم مير محمد باقر بن السيد الفاضل العماد الميرشمس الدين محمد الحسينی الاستر آبادی الشهير بميرداماد (قدّس سرّه) كان

هو التحقّق المتأصّل فی متن الواقع خارج الاذهان.[۱]

و ذهب اکثر الاشراقیین الی اصالة الماهیة[۲] و هذه المسئلة استحدثت کمسألة فلسفیة مستقلة فی عصر السید میر داماد و صدر المتألهین، و لم تکن قبل ذلک العصر معنونة استقلالاً حتی فی کتب الفلاسفة الاسلامیین. و کان صدر المتألّهین نفسه فی بدء الأمر قائلا باصالة الماهیة و کان شدید الذبّ عنها کما صرّح فی الحکمة المتعالیة: و انی قد کنت شدید الذّب عنهم فی اعتباریة الوجود و تأصل الماهیات حتی ان هدانی ربی و انکشف لی انکشافاً بیّناً انّ الأمر بعکس ذلک.[۳]

و لابدّ لتنقیح البحث من بیان الاصالة و معناها کما ذکر شیخنا الاستاذ «دامت تأییداته» و هنا نذکر نصّ عبارته بطوله و تفصیله لما فیه

رأس الحکمة و منارها و امام اهل المعرفة و سنامها و مع ذلک کان متوغلاً فی العبادة حتی اشتهر انه لم یأو باللیالی الی فراشه للاستراحة اربعین سنة و یقرأ کل لیلة خمسة عشر جزءاً من القرآن الکریم و کان مقرّباً عند شاه عباس الصفوی و بعده عند الشاه صفی و سافر معه الی زیارة العتبات العالیات وفات فی سفره و دفن بین النجف و الکربلاء فی خان شور فی سنة (۱۰۴۰) و له مصنفات کثیرة.

۱ - القبسات ص ۳۸ و قال الشهید المطهری (قدّس سرّه) فی شرح المبسوط ج ۱ ص: ۵۹: ان السید میر داماد مع انه من المشائین ذهب الی اصالة الماهیة.

۲ - حکمة الاشراق ص: ۶۴ و الحکمة المتعالیة ج ۱ ص: ۴۱۱

۳ - الحکمة المتعالیة ج ۱ ص ۴۹

من المطالب المهمة: و امّا الاصالة فهى فى اللغة مقابلة للفرعية، و يراد بها ههنا ما يقابل الاعتبار باحد معانيه، فلابدّ من الاشارة الى معانى الاعتبار و المعنى الذى يقابل الأصالة هذه، فنقول: للامور الاعتبارية اصطلاحات متعددة:

۱ ـ المعقولات الثانية المنطقية التى يكون عروضها و اتّصافها كلاهما فى الذهن، كالكلّية و الجنسيّة و النوعيّة و غيرها.

۲ ـ المعقولات الثانية الفلسفية التى يكون عروضها فى الذهن و اتصافها فى الخارج، كالوجوب و الامكان و غيرهما. و تقابلها المعقولات الأولى و هى المفاهيم الماهوية التى قد تسمّى بالحقيقية كالإنسان و الشجر و الحجر. ثم انّهم ربما يصفون المقولات النسبيّة بأنّها اعتبارية، فان اريد انّها من المعقولات الثانية الفلسفة كان من هذا الاصطلاح، لكن على هذا لا يصحّ عدّها من الاجناس العالية، و ان اريد أنّها مع كونها من المعقولات الماهويّة توصف بالاعتباريّة كان اصطلاحاً جديدا، فتفطّن.

۳ ـ المفاهيم الاخلاقيّة او القيميّة التى لا تحكى عن حقايق عينيّة و لا ذهنية، بل تعتبر اوصافاً للأعمال كالحسن و القبح ـ فى الاعمال ـ و الوجوب و الاباحة و غيرها ممّا يرتبط بعلم الأخلاق و الفقه و سائر العلوم العمليّة.

۴ ـ المعانى المفروضة المعتبرة فى ظرف الاجتماع التى تبتنى عليها الحياة الاجتماعية كالرئاسة و المالكية و الزوجية ممّا تشكّل موضوعات لمسائل الفقه و سائرا لعلوم العمليّة. و مآلها الى استعارة المفاهيم الحقيقية لتأمين اغراض المجتمع.

۵ ـ ما اصطلح عليه فى هذا المبحث، و هو ان يكون تحقّق الشىء

بالعرض فى قبال ما يكون تحققه بالذات. فالقائل بأصالة الوجود يقول ان المتحقّق بالذات فى الخارج هو الوجود و انّ الآثار الخارجيّة انّما هى للوجود اصالةً و تنسب الى المهيّة الموجودة بالعرض، و القائل بأصالة المهية يقول ان المتحقّق بالذات هو المهية و تلك الآثار تترتّب على المهية الموجودة حقيقةً و تنسب الى وجودها بالعرض.

و لا يخفى ان المهية (بالحمل الشائع) امر حقيقى على حسب الاصطلاح الثانى فى عين انها امر اعتبارىّ على حسب الاصطلاح الأخير بناءً على القول بأصالة الوجود. و من الواضح أنّ هذه المعانى كلها غير الاعتبار بمعنى التوهّم و مجرد الفرض الفارغ كأنياب الأغوال[1]

المراد من اصالة الوجود او الماهية

ان كلّ واحد من الماهية و الوجود ليس له ما بازاء فى الخارج و انّما الكلام ان ما فى الخارج هل هو بازاء مفهوم الوجود و ليس بازاء الماهية شىء و انّما هى مفهوم حاک عن الوجود متحد به او انه بازاء ماهية و انه ليس بازاء الوجود شىء و معنى اصالة الوجود انه كما ان للفظ الانسان مثلاً مفهوم واحد و هو المعبر عنه بالحيوان الناطق و بازاء هذا لمفهوم حقيقة و هو الانسان الخارجى كذلک للفظ الوجود مفهوم واحد بديهى و لهذا المفهوم حقيقة و تلک الحقيقة هى التى ينشأبها الآثار المترتبة على الماهيات و صرف تلک الحقيقة موجودة بنفس ذاتها و

---

١ - تعليقة على نهاية الحكمة ص: ٢٢

الماهيات موجودة بها فمعنى قولک مهية الانسان موجودة انـها ثـابتة بالوجود و يكون من قبيل وصف الشیء بحال متعلقه نظير القرطاس ابيضُ اذا بيضية القرطاس ليس بنفس ذاته بل هو انما ابيض بالبياض بـخلاف قضية الوجود موجود موجود فـانها مـن بـاب وصـف الشـیء بـحال نـفسه اذ الموجودية ثابتة للوجود بنفس ذاته فهو فی عين كونه وجوداً موجود و لذا يعبر عنه بكلمة (بود) بخلاف الماهية المعبّر عنها بكلمة (نمود)بمعنى انها يرائی انها موجودة و الّا فهی كسراب بقيعة يحسبها الجاهل انها موجودة و اما فی الحقيقة فالموجودية انما هی وصف للوجود و ان موجودية الماهية ايضاً بالوجود و ذلک كالنور الذی هو مضیء بنفسه و العالم مضیء به و كالمعلومات الخارجية التی هی معلومة بالعرض و ان معلوميتها بالصور الحاصلة منها لدی النفس و تلک الصور معلومة بنفس ذاتها النورية لا بصور اخری و كالكلی المنطقی الذی هو مفهوم الكلی فانه كلی بـنفس ذاته حيث انه كلی بالحمل الاولی و الكلی الطبيعی كلی بالكلی المنطقی لانه معروض للمنطقی و كالاضافة التی هی مضاف حقيقی ای انها نفس الاضافة و المضاف المشهوری كالاب مثلاً مضاف بالاضافة التی هـی مضاف حقيقی.

استدل القائلون باصالة الوجود و اعتبارية الماهية بوجوه:

١ ـ إنّ كلّ خير و شرف ينتهی الی الوجود و كل شرّ و نقص ينتهی الی العدم و لو كان الوجود امراً اعتباريّاً لما كان منشئاً لكـل خـيرات و كمالات و الماهية من حيث هی لا تتصف باالخير و الكمال و لا باالشر و النقصان و هذا دليل علی اصالة الوجود و اعتبارية الماهية.

٢ ـ انّ الماهية من حيث هی ليست الّا هی، متساوية النسبة الی

الوجود و العدم فلو لم يكن خروجها عن حدّ الاستواء بالوجود للزم الانقلاب و هو محال بالضرورة، فالمخرج عن حدّ الأستواء هو الاصيل

٣ ـ لو كان الوجود اعتباريّاً و الماهية اصيلاً لما كان الفرق بين وجود الخارجي و الذهنى و التالى باطل فالمقدم مثله فانّ الاحراق يترتب على وجود النار فى الخارج دون ما اذ تصور نافى الذهن.

٤ ـ الماهية من حيث هى تستوى نسبتها الى التقدم و التأخر و الشدة و الضعف و القوة و الفعل ؛ لكنّ الأمور الموجودة فى الخارج مختلفة فى هذه الاوصاف فلو لم يكن الاختلاف بالوجود لكان بالماهية و هذا خلف لأنّ فاقد الشىء لا يكون معطيّاً للشىء.

٥ ـ لابدّ لكل قضيّة ان يكون بين الموضوع و المحمول اختلاف من جهة (و لو بالاجمال و التفصيل) و الّا يلزم حمل الشىء على نفسه و هو ضرورى و ليس له فائدة و القضية لابدّ ان تكون ذافائدة و الأتحاد من جهة اخرى و الّا يلزم كذب القضية نحو الانسان حجرٌ. و ما يكون منشأً للوحدة هو الوجود لا الماهية و العدم لان الماهية مثار كثرة: و فطرتها الاختلاف، فان الماهيات بذواتها مختلفات و متكثرات. و لا يحصل من الانسان و الحجر و الشجر و المدر و غيرها قضيّةٌ. و العدم عدمٌ لا يكون منشأ للاثر، فلابدّ ان يكون الوحدة بالوجود و ان يكون الوجود اصيلاً فلو كان الوجود امرا اعتباريا لا يحصل الاتحاد الذى هو الهو هويّة ولم يتمّ مسألة التوحيد التى هى اسّ المسائل لا توحيد الذات و لا توحيد الصفات كما ذكر الحكيم المتأله السبزوارى (قدّس سرّه) فى غرر الفرائد.

لقد استدل الاشراقيون منهم شيخ الاشراق على نفى تحقق الوجود بوجوه: من ان الوجود لو كان حاصلاً فى الاعيان فهو موجود، لأنّ

الحصول هو الوجود، و كل موجود له وجود، فلوجوده وجود الى غير النهاية فلقائل ان يقول في دفعه: إنّ الوجود ليس بموجود، فانه لا يوصف الشيء بنفسه كما لا يقال في العرف: ان البياض ابيض فغاية الأمران الوجود ليس بذي وجود كما ان البياض ليس بذي بياض و كونه معدوما بهذا لا يوجب اتصاف الشيء بنقيضه عند صدقه عليه، لان نقيض الوجود هو العدم و اللاوجود، لا المعدوم و اللاموجود[1]

و اجيب عنه ايضا بأنّ الوجود موجود، لكن بنفس ذاته، لا بوجود آخر، فلا يذهب الأمر الى غير النهاية[2]

و اجاب عنه شيخنا الاستاذ: ان معنى «موجود» في عرف الفلسفة اعمٌّ من أن يكون المتّصف به نفس الوجود بحيث يكون الوصف عين الموصوف: او امراً يتّصف به بحيث يكون الوصف زائداً على الموصوف و هذا نظير «العالم» الذي هو اعمّ من ان يكون نفسه عين العلم او يكون العلم امراً خارجاً عن ذاته. فمعنى كون الوجود موجوداً ان حقيقته هي الموجوديّة[3]

و منها ما ذكره في حكمة الاشراق و هو انه: اذا كان الوجود للماهية و صفاً زايداً عليها في الاعيان فله نسبة اليها و للنسبة وجود و لوجود النسبة نسبة الى النسبة و هكذا فيتسلسل.

و الجواب: ان النسبة امر اعتباري وجودها في العقل دون العين و

---

١ - الحكمة المتعالية ج ١ ص: ٤٠

٢ - بداية الحكمة ص: ١٤

٣ - تعليقية على نهاية الحكمة ص: ٣١

التسلسل فی الامور الاعتبارية ينقطع بانقطاع الاعتبار مع ان الوجود ليس صفة زايدة للماهية فی الخارج بحيث تكون امراً ينضم اليها بل هما متحدان فی الخارج و ان زيادته فی التصور و العقل يحلل بعض الموجودات الی ماهية و وجود ويلاحظ بينهما الاتصاف.

و منها ان الوجود لو كان فی الاعيان لكان قائماً بالماهية فقيامه اما بالماهية الموجودة، فيلزم وجودها قبل وجودها او المعدومة، فيلزم اجتماع النقيضين او بالماهية المجردة عن الوجود و العدم، فيلزم ارتفاع النقيضين.

و منها ان الوجود لو كان صفة للماهية و الماهية موصوفة به قابلة اياه فلا يخلو اما ان تكون موجودة بعد الوجود و اما ان تكون موجودة قبله و اما ان تكون موجودة معه لكن التوالی كلها باطلة اما الاول اعنی كون الماهية موجودة بعد الوجود فللزوم حصول الوجود بالاستقلال فلا قابلية و لا صفتية و اما الثانی فلان الماهية حينئذٍ موجودة قبل الوجود و اما الثالث فلان الماهية حينئذٍ موجودة مع الوجود لا بالوجود فلها وجود آخر فينقل الكلام فی وجودها الآخر و هكذا فيتسلسل.

و الجواب عن هذين الدليلين: ان اتصاف الماهية بالوجود امر عقلی ليس كاتصاف الموضوع بساير الاعراض القائمة به حتی يكون للماهية وجود منفرد و لوجودها وجود ثم يتصف احدهما بالآخر بل هما فی الواقع امر واحد بلا تقدم و لا تأخر و لا معية بينهما اصلاً و اتصافها به انما هو فی العقل.

الفرق بين الماهية و المفهوم

الفرق ببينهما بالعموم و الخصوص من وجه و مادة الاجتماع هى الماهية الموجودة فى الذهن حيث انها مهيه و مفهوم اما الماهية، فلان الماهية اسم لجوهر الشىء و ذاته مطلقا سواء كان موجوداً فى الخارج او فى الذهن او اعتبر من حيث هو هو مع قطع النظر عن الوجودين.

و مادة افتراق الماهية عن المفهوم هى الماهية الموجودة فى الخارج او الماهية من حيث هى هى مع قطع النظر عن الوجودين، فانها يصدق عليها الماهية لا المفهوم و مادة افتراق المفهوم عن الماهية هى المفهوم الوجود اعنى ذاک المعنى العام البديهى اذا قيد بالذهنى فانه مفهوم حيث انه موجود فى الذهن لكنه ليس بماهية بل هو امر يلاحظ فى مقابل الماهية.

الفرق بين المهية و الحقيقة

الفرق بين المهية و الحقيقة ايضاً بالعموم من وجه و مادة الاجتماع هى المهية الموجودة فى الخارج فانها مهية كما هو واضح و حقيقة لأنّ الحقيقة عبارة عن الشىء بوصف الموجودية فى الخارج فالعنقاء مثلاً لا حقيقة لهاى ليس بموجود فى الخارج و ان كان له مهية لكنها توصف بالمعدومية

و مادة افتراق المهية عن الحقيقة هى المهية الموجودة فى الذهن

او الماهية من حيث هی هی و مادة افتراق الحقيقة عن الماهية هی حقيقة الوجود و واقعه بناء على اصالة الوجود حيث انها موجودة فی الخارج و متحققة فيه لكنها ليست مهية بل هی حقيقة الوجود[۱]

الحقيقة تستعمل بمعانی کثیرة:

۱ ـ قد تستعمل مرادفة للمهية و مقابلة للوجود. قال الشيخ فی إلهيّات الشفاء: إنّه من البيّن أنّ لكل شیء حقيقة خاصّة هی مهيّته، و معلوم أنّ حقيقة كلّ شیء الخاصّة به غير الوجود الذی يرادف الاثبات[۲]

۲ ـ و قد تستعمل مرادفةً للوجود العينّی، و هذا هو المراد بقولهم: حقيقة الوجود اصيلة دون مفهومه.

۳ ـ و قد تستعمل فی السنة العرفاء فی مورد الواجب تبارک و تعالی فی مقابل الوجود المجازی الذی ينسبونه الی الممكنات.

۴ ـ و قد تستعمل فی الوجود الساری فی جميع الموجودات سرياناً عينيّاً مشابهاً لسريان مفهوم الجنس فی انواعه سرياناً ذهنياً او لسريان الكلی الطبيعی فی افراده.

۵ ـ و قد تستعمل مرادفةً للكنه، كما يقال: حقيقة الوجود مجهولة ای لا يدرک الذهن كنهه.

---

۱ ـ درر الفوائد للآملی (قدّس سرّه) ص ۸۳

۲ ـ الفصل الخامس من المقالة الأولی من الهيّات الشفاء

اقسام الوجود

ان للاشياء اربعة وجودات: وجودان حقيقيان و وجودان اعتباريان

الاول: الوجود الخارجي كوجود افراد الانسان و الحيوان و الشجر و الحجر و غيرها

الثاني: الوجود الذهني و هو علمنا بالاشياء الخارجية و غيرها من المفاهيم و هذان الوجودان هما الوجودان الحقيقيان لانهما ليسا بوضع واضع و لاباعتبار معتبر.

الثالث: الوجود اللفظي و هو احضار المعانى بالالفاظ بدلاً من احضارها بنفسها.

الرابع: الوجود الكتبى و هو وجود للفظ و وجود للمعنى تبعاً اى ان الموجود حقيقة هو الكتابة لا غير، و ينسب الوجود الى اللفظ و المعنى مجازا بسبب الوضع، كما ينسب وجود اللفظ الى المعنى مجازاً بسبب الوضع.

اقسام الوجود: من الرابط و الرابطي و المحمولي.

ينقسم الوجود الى وجود الرابط و النفسى و المراد من وجود الرابط ما لا نفسية له اصلاً و يكون مفاد كان الناقصة اعنى ثبوت الشيء للشيء كوجود الرابط بين الموضوع و المحمول سواء كان موجودا فى القضية نحو البياض موجود فى الجسم او الجسم كائن ابيض ام لا نحو زيد كاتب و يعبّر عنه باالفارسى بـ«است» و تكون القضية ثنائية، ففى جميعها

وجود رابط غير مستقل بالمفهومية، و هو الوجود لا فی نفسه ؛ فهو معنی حرفی لا يخبر عنه.

و الوجود النفسی ما يكون مفاد كان التامة اعنی ثبوت الشیء و يعبّر عنه باالوجود المحمولی و هو علی ثلاثة اقسام

۱ ـ وجود فی نفسه و لنفسه و بنفسه كوجود الواجب تبارک و تعالی

۲ ـ وجود فی نفسه و لنفسه و بغيره كوجود الجوهر

۳ ـ وجود فی نفسه و لغيره و بغيره كوجود العرض، و يسمّی وجود الرابطی

و من هنا يعلم الفرق بين وجود الرابط و الرابطی بان الأوّل ما لا نفسية له و يكون مفاد كان الناقصة و الثانی وجود فی نفسه و يكون مفاد كان التامة كوجود العرض.

و بعبارة اخری: الوجود المحمولی ما كان مستقلاً و قابلاً للحمل علی الموضوع نحو اللّه تعالی موجود، الانسان موجود، و الشجر موجود و الوجود الرابط مالا نفسية له اصلاً و لا يكون قابلاً للحمل علی الموضوع بل يكون رابطاً بين الموضوع و المحمول كما ذكرناه. و الوجود الرابطی ما له وجود فی نفسه اما لغيره و بغيره كوجود الاعراض.

الفرق بين الوجود الخارجي و الذهني

الوجود الخارجي بحسب الاصطلاح هو الوجود الذى يترتب بـه على الشىء آثاره المطلوبة و يقال له الوجود فى الخارج، و الوجود العينى، و الوجود الاصيل

و الوجود الذهنى هو الوجود الذى لا يترتب به على الشىء آثاره المطلوبة فى الخارج و ان ترتّبت عليها آثار أُخَر غير آثارها الخـارجـية كتصور الامور الموجودة فى الخارج كالانسان و الفرس او غير موجودة فى الخارج كالعدم المطلق و المعدوم المطلق و اجتماع النقيضين و سائر المحالات فلها ثبوت ماّ عندنا لا تصافها باحكام ثبوتيّة كتميّزها من غيرها و حضورها لنا بعد غيبتها و يقال له الوجود الذهنى، و الوجود فى الذهن، و الوجود الظلّى، و الوجود الغير الاصيل.

المراد من المادة

المادة تطلق تارةً و يراد منها المادة بالمعنى الاخص و هى الهيولى التى محل للصورة الجسمية والنوعية و أخرى يراد منها المادة بالمعنى الاعم و هى المعنى الأوّل و الموضوع الذى هو محل للـعرض و البـدن الذى هو محل و متعلق للنفس فيقال للثلاثة اعنى الهـيولى و مـوضوع العرض و متعلق النفس المادة بالمعنى الأعم

الفرق بين المادة الاولی و الثانية

المراد من المادة الاولى (اى مادّة المواد التى ليس لها مادة و كل علّة المادى تنتهى اليها)ما كانت حاملة لا ستعداد الشىء الآخر. و لا يحتاج الجمهور فى اثبات وجود امر يصدق عليه مفهوم هذا الاسم، فان كل من له استيهال مخاطبة علمية، يعلم و يعتقد يقيناً بالفكر و الحدس، ان التراب يصير نطفة و النطفة تصير جسد انسان او حيوان و البذر يصير شجراً و الشجر يصير رماداً او فحماً. فهى فى ذاتها محض قوّة الأشياء، لا فعليّة لهاالّا فعليّة أنّها قوّة الأشياء.

ان المادة (الهيولى) من حيث المفهوم لا خلاف فيها لا حد بل وقع الاتفاق من العقلاء، مع افتراقهم فى الاراء على ثبوت مادة يتوارد عليها الصور و الهيئات الّا عند الاشراقيين و من تبعهم نفس الجسم الذى هو امر واحد، لا تركيب فيه عندهم بوجه من الوجوه، فمن حيث جوهريته يسمّى جسماً و من حيث اضافته و قبوله للصور و المقادير، يسمّى مادة. فالمراد من الجسم هو صورة الجسمية و با العكس.

و عند المشائين و من يحذو حذوهم جوهر ابسط يتقوم بجوهر آخر يحلّ فيه يسمّى صورة يتحصل من تركيبهما جوهر وحدانى الحد قابل للمقادير و الاعراض و الصور اللاحقة و هو الجسم، فالجسم عندهم مركب فى حقيقته من الهيولى و من الاتصال القابل للابعاد الثلاثة و عند اصحاب ذيمقراطيس اجسام متعددة بسائط غير قابلة للفصل (بمعنى ان الجسم

مركّب من اجزاء بالفعل متناهية صغار صلبة لا تقبل القسمة الخارجية لصغرها و صلابتها و لكن تقبل القسمة الوهميّة و العقليّة)

و عند قوم آخر هم المتكلمون على تشعّبهم و تكثّر هم هو الجواهر الفردة التى يتقوم بها التأليف فيحصل الجسم فالتأليف عندهم بمنزلة الصورة عند المشائين إلّا انه عرض لا يقوم بذاته بل بمحله و الصورة جوهر يقوم بذاته و يتقوم به محله الذى هو الهيولى[۱]

و المادة الأولى عند الطالس عبارة عن الماء و عند بعض آخر عبارة عن النار و عند ثالث عبارة عن الهواء و هذه الانظار كلّها مردودة لا دليل عليها و الحق أنّ المادة الاولى لا توجد مستقلاً بل تتحقق فى ضمن المركبات

و المادة الاولى عند ذيمقراطيس عبارة عن الاجزاء الصغار للجسم (اجزاء لا يتجزّى فى العين) لا تقبل القسمة الخارجيّة لصغرها و صلابتها و لكن تقبل الوهمية و العقلية، خلافا للمتكلمين فانهم قائلون بان المادة الاولى عبارة عن الاجزاء التى لا تتجزّى لا فى العين و لا فى الذهن.

و المراد من المادة الثانية (الهيولى الثانية) ما كان فى مقابل المادة الاولى التى تقبل الصور الخاصة، فالمضغة مثلاً مادة للانسان و العلقة مادة للمضغة و المنى مادة للعلقة و الغذاء مادة للمنى و التراب مادة للغذاء و يطلق على جميع هذه المواد الهيولى الثانية.

---

۱ - الحكمة المتعالية ج ۵ ص ۶۶

الفرق بين الجسم الطبيعى و التعليمى

الجسم الطبيعى: جوهرٌ يُمْكنُ اَنْ يُفْرَضَ فيه خطوطٌ ثلاثةٌ متقاطعةٌ على زوايا قوائمَ. لا يشترط فى جسمية الجسم ان يكون بالفعل ذو ابعاد ثلاثة حتى يرد الاشكال فى الجسم الذى يكون تمام ابعاده متساوية لم يعرف الطول من العرض و العرض من العمق. و الكرة التى ليست لها ابعاد ثلاثة باالفعل.

و الفرق بينهما باالابهام و التعيّن فأنّ الجسم إن اعتبر مبهماً بان يلاحظ ذوابعاد ثلاثة من دون تعيّن لا بعاضه فهو جسم طبيعى و ان لوحظ ابعاده متعيّناً بان يكون طوله ٢٠ و عرضه ١٠ و عمقه ٥ مثلاً يسمّى بالجسم التعليمى و ثانياً انّ الجسم الطبيعى لا يتغيّر بالتكاثف والتخلخل (التضييق و التوسعة) بل هو ثابت فى كلّ حال مادام الجسم باقياً بخلاف الجسم التعليمى فانه يتغيّر بتغيّر الكمية.

الفرق بين المعقولات الاولى و المعقولات الثانية الفلسفية و المنطقية.

المعقولات الاولى: ما كان اتصاف المعروض بالعارض و عروض العارض على المعروض كلاهما فى الخارج و بعبارة اخرى: المفاهيم التى لها ما بازاء فى الخارج بحيث يكون عروض المحمول على الموضوع و

اتصاف الموضوع با المحمول كلاهما فی الخارج نحو زید قائم مثلاً یسمّی المعقولات الاولی.

المعقولات الثانیة الفلسفیة: مـا کـان عـروض المـحمول عـلی الموضوع فی الذهن واتّصاف الموضوع علی المحمول فی الخارج نحو الانسان ممکن و النار علة للحرارة. و بعبارة اخری: المفاهیم التی لیس لها ما بازاء فی الخارج کمفهوم الممکن و الواجب و العلة و المعلول

المعقولات الثانیة المنطقیة: ما کان اتصاف المعروض بالعارض و عروض العارض علی المعروض کلاهما فی الذهن. نحو الانسان کلّی لان المفهوم الکلیة یعرض علی الانسان فی الذهن و الانسان الذهنی یتصف باالکلیة لا الانسان الموجود فی الخارج.

المراد من العقل و النفس و المادة

العقل: هو الجوهر المجرد عن المادة ذاتاً و فعلاً

و النفس: هی الجوهر المجرد عن المادة ذاتاً المتعلق بها فعلاً.

و المادة: هی الجوهر الحامل للقوة و الصورة الجسمیة. کما ذکرنا سابقاً.

الفرق بين المحمول بالضميمة و المحمول بالصميمة.

المحمول بالصميمة: ما لا يتوقف على ضمّ ضميمة على المعروض، بل نفس المعروض و ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عداه منشأ لصحة الحمل عليه و ذلک كالممكن و الشىء المحمولان على الانسان، فأنّ الانسان بذاته و من حيث نفسه مع قطع النظر عن كل ما يكون غيره ممكنٌ و شىءٌ.

و المحمول بالضميمة: ما يتوقف على ضم ضميمة على المعروض بحيث لولاه لم يصح الحمل و ذلک كالكاتب و الضاحک، فان مالم ينضم اليه الكتابة و الضحک لم يستحق لان يحمل عليه الكاتب و الضاحک.

الفرق بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمة

المراد من المحمول بالضميمة هو كل محمول يتوقف صحة حمله على موضوعه على قيام امر مغاير للموضوع معه كالابيض المحمول على الجسم حيث يتوقف صحة حمله عليه على قيام البياض به و يقابله الخارج المحمول و هو ما يصحّ حمله على معروضه بلاتوقف فى صحة حمله على قيام امر به مغاير له كالشىء و الممكن. كما ذكرناه سابقاً.

المراد من التركيب الحقيقي و الاعتباري

الكلام فی هذه المسئلة يقع تارتا فی مرحلة الثبوت ای ما به يتحقق المركب الحقيقي و اخرى فی مرحلة الاثبات اعنی ما به يحرز انه مركب حقيقی اما مرحلة الثبوت

فالتركيب الحقيقي يحصل من اجتماع امور بينها فعل و انفعال و احتياج و افتقار بكون بعضها مؤثراً فی بعض و بعضها متأثراً عن بعض كالماهية المركبة من الجنس و الفصل و الجسم المركب من المادة و الصورة

و اما مرحلة الاثبات فامارة التركيب الحقيقي هو ان يترتب على الكل اثر مغاير مع الآثار المترتبة على الاجزاء كالياقوت المركب من العناصر الذی اثره تفريح القلب و هو غير آثار العناصر و امارة التركيب الاعتباری هی ان يكون اثره مجموع الاثار المترتبة على الاجزاء كفتح البلد الذی هو اثر العسكر اذالفتح عبارة عن قلع قوّة العدو و اقامة الفاتحين مقامهم و هو ينحل الى عدة افعال كل واحد منها قائم بعدة من آحاد العسكر و مجموع هذه الافعال هو الفتح.

الفرق بين التركيب الانضمامي و الاتحادي

المراد من التركيب الانضمامي هو ان ينضم شيء الى شيء و يكون لكل واحد منهما ذات عليحدة في المركب منهما، فيكون في المركب كثرة بالفعل كتركيب البيت من الابواب و الاخشاب و اللبنات و تركيب البخار من الاجزاء المائية و الهوائية

و التركيب الاتحادى هو ان يصير الشيء عين شيء آخر و متحداً معه و يكون لكليهما في المركب ذات واحدة هي عين كل منهما و عين المركب منهما كصيرورة زيد كاتباً و هما ذات واحدة في الخارج.

اقسام اللازم:

اللازم ينقسم الى ثلاثة اقسام

۱ ـ لازم الوجود الخارجي: كالحرارة بالقياس الى النار

۲ ـ لازم الوجود الذهني: كالكلية بالنسبة الى الانسان

۳ ـ لازم الوجودين: كالزوجية بالقياس الى الاربعة و هذا يسمّى بلازم الماهية ايضاً.

اتحاد العاقل و المعقول

اعلم ان البحث فى اتحاد العاقل و المعقول (اتحاد العالم و المعلوم) يقع عن جهات:

الاولى: فى القائلين به واوّ ل ـا نـقل عـنه مـن الحكـماء هـو «الفرفوريوس» من المشائين و قد نقل عنه الشيخ فـى كـتبه قـال فـى الاشارات[1]:انّ قوماً من المتصدّرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هـو ـ الى ان قـال ـ و كـان لهـم رجـل يـعرف بـ «فرفوريوس» عمل فى العقل و المعقولات كتاباً يُثنى عليه المشّائون، و هو حَشَفٌ كله. و هم يعلموم من انفسهم انهم لا يفهمونه و لا فرفوريوس نفسه. و قد ناقضه من اهل زمانه رجل، و ناقض هو ذلک المناقض بما هو اسقط من الاول. و قال الشيخ فى الشفاء:[2] و ما يقال من أنّ ذات النفس تصير هى المعقولات فهو من جملة ما يستحيل عندى، فأنّى لست افهم قولهم انّ شيئاً يصير شيئاً آخر، و لا اعقل ان ذلک كيف يكون ـ الى ان قال ـ نعم هذا فى شىء آخر يمكن ان يكون، على ما سنفصله فى موضعه. و قـال فـى التعليقات: «كلّ ما يعقل ذاته فإنّه هو العقل و العاقل و المـعقول. و هـذا

---

۱ - راجع النمط السابع من الاشارات.

۲ - الفصل السادس من المقالة الخامسة من الفنّ السـادس مـن طـبيعيات الشفاء

الحكم لا يصحّ الّا فى الاوّل»[1] و مراده هذا الاتّحاد فى مورد العلم بالغير يختصّ بالواجب تبارک و تعالى، و أمّا فى العلم بالنفس فهو حاصل فى جميع الجواهر المجرّدة.

و قال فى التعليقات ايضاً:«و امّا ما يقال انّا اذا عقلنا شيئاً فأنّا نصير ذلک المعقول، فهو محال، فانه يلزم ان يكون اذا عقلنا البارى ان نتّحد به و نكون هو. و هذا الحكم لا يصحّ الّا فى الاوّل، فانه يعقل ذاته، و ذاته مبدأ المعقولات، فهو يعقل الاشياء من ذاته، و كل شىء حاصل له حاضر عنده معقول له بالفعل [2]

المتألهين فشيّده باحسن اساس و صار من احدى المطالب العالية من حكمة المتعالية.

الجهة الثانية: فى تحرير محل البحث و ما هو المحكوم بالاتحاد من العاقل و المعقول

اعلم انه عند ادراكنا معقولاً مثل ما اذا تعقلنا الانسان مثلاً فهنا اشياء: وجود النفس العاقلة، و مهياتها، و وجود الانسان المعقول بالذات الذى فى القوة العاقلة، و مهيته،و وجود الانسان المعقول بالعرض الذى هو انسان خارجى و مهيته التى هى عين مهية الانسان المعقول بالذات، فالمعقول بالذات متحد المهية مع المعقول بالعرض و متغاير معه بالوجود فهنا ستة امور (۱)وجود العاقل و مهيته (۲)و وجود المعقول بالذات و مهيته (۳)و وجود المعقول بالعرض و مهيته و المقصود من اتحاد العاقل و

---

۱ - ۲ راجع التعليقات ص ۱۵۹

المعقول ليس اتحاد مهية العاقل مع مهية المعقول بالذات التى هى عين مهية المعقول بالعرض، ضرورة انه ليس من عاقل ان يتفوه بانه اذا تعقلنا شجراً يصير ماهيتنا عين ماهية الشجر و اذا تعقلنا حجراً تصير ماهيتنا عين ماهية الحجر و لعل الى ذلک ينظر ما اورده الشيخ على القائلين بالاتحاد بقوله: ان قوماً من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هو الخ

و لا اتحاد وجود العاقل مع ماهية المعقول بالذات التى هى ماهية المعقول بالعرض و لا اتحاد وجود العاقل مع وجود المعقول بالعرض حتى يكون اذا تعقلنا فرساً يصير وجودنا عين وجود الفرس الخارجى الذى هو المعقول بالعرض بل المراد اتحاد وجود العاقل مع وجود المعقول بالذات الذى وجوده فى نفسه عين وجوده لعاقله و هذه الاتحاد ايضاً ليس على نحو الاطلاق مع عدم انحفاظ المراتب بل يكون على احد نحوين اما بنحو الكثرة فى الوحدة بمعنى وجود صور العلمية على نحو اللف و الرتق بوجود النفس فى المرتبة الشامخة من النفس و المقام العالى منها او بنحو الوحدة فى الكثرة بمعنى وجودها على نحو النشر و الفتق بنور وجود النفس و شعاعه و اشراقه الذى هو ظل وجودها و كالمعنى الحرفى بالنسبة اليها و بعد تنقيح محل البحث يظهر ان اكثر ما اورده على القول بالاتحاد خارج عن موضوعه و ليس اشكالا عليه بل هو ناش عن عدم التدبر فى موضوع البحث.

و قال الفيلسوف المجدد فى تعليقته على نهاية الحكمة ماهذا

لفظه:

فنقول: المراد بالاتّحاد بين العاقل و المعقول هو الاتحاد فى الوجود دون المفهوم و المهية. فمن البديهىّ ان مهية العاقل لا تنقلب الى مهية المعقول، و لا مهية المعقول تنقلب الى مهية العاقل، كما ان اتّحاد مفهومين متبائنين ببعضهما او اتّحاد وجودٍ بما أنّه وجود بمفهوم بما انه مفهوم ايضاً غير معقول.

و امّا اتحاد الوجودين فليس المراد به انّ وجودين اثنين يصيران وجوداً واحدا بعينه، بل المراد ما يشتمل اتّحاد الرابط بالمستقل، و اتّحاد الرابطى بالموضوع. امّا الاول فيجرى فى كل علّة مفيضة للوجود مع معلولها، و يرجع الى التشكيک الخاصّ فى حقيقة الوجود، و معناه عدم استقلال المعلول دون العلّة و كونه ربطاً محضاً بها. فالاتحاد بهذا المعنى حاصل فى علم العلة و المعلول ببعضهما علماً حضوريّاً.

و أمّا العلوم الحصولية فما كان منها من فعل النفس كما فى المعقولات الثانية يجرى هذا المجرى، و كذا فى غيرها عند من يعدّها من فعل النفس. لكن هذا المشى يختص بالقائلين بالتشكيک الخاصّى فى حقيقة الوجود كصدر المتألهين و اتباعه.

و امّا الاتحاد بالمعنى الثانى فينقسم الى قسمين: اتّحاد العرض بالجوهر، و اتحاد الصورة بالمادة. فكلّ من يقول بأن العلم كيف نفسانى و يصحّح اتحاد وجود العرض بوجود الجوهر لا يتحاشى عن اتّحاده بالنفس اتّحاد العرض بالموضوع، كما صرّح به صدر المتألهين و اتباعه و منهم

الاستاذ ﴿قدس سره﴾ فی مواضع متعددة و لا سيّما على القول بكون العرض من مراتب وجود الجوهر و شئونه. و حيث ان المعلوم بالذات هو الصـورة العلمية فيتمّ القول باتّحاد العلم و العالم و المعلوم بهذا المعنى. و لكـن يظهر من كلامهم فى هذا الباب انّهم يذهبون الى ابعد من ذلک ممّا يرجع الى كون النفس كمادّة للمعقولات، و كونها كصور للنفس تتحصّل بالاتّحاد معها تحصّلاً جوهريّاً جديداً.[1]

الجهة الثالثة: فى ذكر البراهين على الاتـحاد و قـد اسـتدلوا له بوجوه:

الاول: ما نقل عن اسكندر الافروديسى من اتحاد المادة و الصورة و ان التركيب بينهما اتحادى و هو ان يصير الشىء عين شىء آخر و متحدا معه و يكون لكليهما فى المركب ذات واحدة هى عين كل منهما و عين المركب منهما كصيرورة زيد كاتباً و هما ذات واحدة فى الخارج كما ذكرنا آنفاً.

و اذا كانت الهيولى متحدة مع الصورة مع كونها جسمانية فاتحاد النفس فى مرتبة العقل الهيولائى للطافتها و تجردها مع الصورة العلمية اولى

الثانى: ما استدل به صدر المتألهين و هذا نصّ عبارته: إنّ مسألة كون النفس عاقلة لصور الأشياء المعقولة من اغمض المسائل الحكمية التى لم ينقّح لاحد من علماء الاسلام الى يومنا هذا، و نـحن لمّـا رأيـنا

---

۱ - تعليقة النهاية ص: ۳۵۹ لاية اللّه المصباح اليزدى (حفظه ا..)

صعوبة هذه المسألة و تأملنا فی اشکال کون العلم بالجوهر جوهراً و عرضاً و لم نر فی کتب القوم سیّما کتب رئیسهم ابی علی کالشفاء و النجاة و الاشارات و عیون الحکمة و غیرها ما یشفی العلیل و یروی الغلیل بل وجدناه و کل من فی طبقته و أشباحه و اتباعه کتلمیذه بهمنیار و شیخ اتباع الرواقیین و المحقق الطوسی نصیر الدین و غیرهم من المتأخرین لم یأتوا بعده بشیء یمکن التعویل علیه، و اذا کان هذا حال هؤلاء المعتبرین من الفضلاء فما حال غیر هؤلاء من اصحاب الاوهام والخیالات و اولی وساوس المقالات و الجدالات ؛ فتوجّهنا جبلیّاً الی مسبّب الاسباب و تضرّعنا تضرّعاً غریزیاً الی مسهّل الامور الصعاب فی فتح هذا الباب اذ کنّا قد جربّنا مراراً کثیرة سیما فی باب اعلام الخیرات العلمیة و إلهام الحقایق الالهیة لمستحقیه و محتاجیه انّ عادته الاحسان و الانعام، و سجیته الکرم و الإعلام، و شیمته رفع أعلام الهدایة و بسط انوار الافاضة فأفاض علینا فی ساعة تسویدی هذا الفصل من خزائن علمه علماً جدیداً، و فتح علی قلوبنا من ابواب رحمته فتحاً مبیناً و ذلک فضل اللّه یؤتیه من یشاء و اللّه ذوالفضل العظیم فنقول: «امتثالاً لقوله تعالی: و اما بنعمة ربّک فحدّث.»ان صور الاشیاء علی قسمین احداهما صورة مادیة قوام وجودها بالمادة و الوضع و المکان و غیرها، و مثل تلک الصورة لا یمکن ان یکون بحسب هذا الوجود المادی معقولة بالفعل بل و لا محسوسة ایضاً کذلک الّا بالعرض، و الاخری صورة مجردة عن المادة و الوضع و المکان تجریداً إمّا تامّاً فهی صورة معقولة بالفعل او ناقصاً فهی متخیلة او

محسوسة بالفعل، و قد صحّ عند جميع الحكماء انّ الصورة المعقولة بالفعل وجودها فی نفسها و وجودها للعاقل شیء واحد من جهة واحدة بلا اختلاف و كذا المحسوس بما هو محسوس وجود فی نفسه و وجوده للجوهر الحاس شیء واحد بلا اختلاف جهة فاذا كان الأمر هكذا فلو فرض ان المعقول بالفعل امر وجوده غير وجود العاقل حتّی یكونا ذاتین موجودتين متغايرتين لكل منهما هوية مغايرة للاخرى، و يكون الارتباط بينهما لمجرد الحاليّة و المحليّة كالسواد و الجسم الذی هو محل السواد لكان يلزم حينئذ ان يمكن اعتبار وجود كل منهما مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه لانّ اقل مراتب الاثنينية بين شيئين اثنين ان يكون لكل منهما وجود فی نفسه و ان قطع النظر عن قرينة لكنّ الحال فی المعقول بالفعل ليس هذا الحال اذ المعقول بالفعل ليس له وجود آخر الّا هذا الوجود الذی هو بذاته معقول لا بشیء آخر و كون الشیء معقولاً لا يتصور الّا بكون شیء عاقلا له. فلو كان العاقل امراً مغايراً له لكان هو فی حد نفسه مع قطع النظر عن ذلک العاقل غير معقول فلم يكن وجوده هذا الوجود العقلی و هو وجود الصورة العقلية. فانّ الصورة المعقولة من الشیء المجردة عن المادة سواء كان تجردّها بتجريد مجرّد اياها عن المادة ام بحسب الفطرة فهی معقولة بالفعل ابدا سواء عقلها عاقل من خارج ام لا فاذن هو عاقل بالفعل كما انه معقول و الّا لزم انفكاک المعقول بالفعل عن العاقل بالفعل، و قد مرّ فی مباحث المضاف ان المتضائفين متكافئان فی الوجود و فی درجة الوجود ايضاً ان كان احدهما بالفعل كان الآخر بالفعل و ان كان بالقوة

كان الآخر بالقوة و ان كان احدهما ثابتاً فی مرتبة من المراتب كان الآخر ایضاً ثابتاً فيها الخ[١].

الثالث: ان الخارج كما لم یکن ظرفاً للخارجی مثل المکان الذی ظرف للمتمکن بل الخارجی مرتبة من وجود الخارج و به یشکل الخارج و یتحقق و لیس نسبته الی الخارج کنسبة الکوز الی الماء حیث یکون الکوز شیئاً و هو الظرف و الماء شیئاً آخر و هو المظروف و اذا قلنا زید فی الخارج لا یکون الدار التی زید فیها خارجا لزید اذا الدار ایضاً فی الخارج بل زید و دار زید و البلد الذی فیه دار زید و الارض التی فیها بلد دار زید و السماء الذی یظل علی تلک الارض کلها فی الخارج بمعنی ان کل واحد منها شیء من الخارج فالخارج و الخارجی شیء واحد کذلک الذهن لیس شیء و الذهنی شیء آخر حتی یکون الذهن ظرفاً و الذهنی مظروفاً و یکون حصوله فیه کحصول المظروف فی الظرف بل الذهن و الذهنی شیء واحد و انّما عبّر عنه بالتأیید لأنّ مقایسة الذهنی و الذهن الی الخارجی و الخارج لا یصیر برهاناً علی اتحاد الذهن و الذهنی لا مکان الفرق بینهما و بین الخارج و الخارجی باتحاد الخارج و الخارجی دون الذهن و الذهنی.

الرابع: ان المعقول بالذات مجرّد و کل مجرّد عاقل لذاته، فالمعقول عاقل لذاته و لکن هذا انّما یتمّ لو ثبت عدم قیام المعقول بالنفس بالقیام الحلولی کما علیه صدر المتألهین و اما مع قیامه به قیاماً حلولیّاً، فلا اذا البرهان دالّ علی ان المجرّد القائم بذاته عاقل لذاته معقول لذاته لا مطلقا.

---

١ - الحکمة المتعالیة ج ٣ ص ٣١٢

الخامس: ان ادراک الکلیات انما هو بـمشاهدة النـفس العـقول المتکافئة العرضیة عن بعد کما هو طریقة صدر المـتألهین و ان للـنفس تحصل اضافة شهودیة اشراقیة الیها کما قالوا ایاها یـتلقی العـقل عـند ادراکه و معلوم انها ای العقول المشهودة المدرکة مجرّدة قائمة بذاتها و کل مجرّد کذلک فهو عاقل.

السادس: ان المصداق الحقیقی لکل مشتق انما هو مبدئه و انّـما یسند الی من قام به المبدأ لاجل اتصافه بذاک المـبدأ، فـیکون اسـناد المشتق الی المبدأ نفسه من قبیل وصف الشیء بـحال نـفسه والی مـن اتصف بالمبدأ من قبیل وصف الشیء بحال متعلقه فالوجود موجود بنفسه و المهیة موجودة بالوجود و البیاض ابیضٌ بنفسه و الجسم ابیض بالبیاض و هکذا و النفس مع کونها تقابل العقل قد سمّی عندهم بـالعقل بـاعتبار المعقول فان المعقول عقلٌ بنفسه فمن حیث هو معقول بالقوة یسمی عقلاً بالقوة و من حیث هو معقول بالفعل عقل بالفعل.

السابع: ان النفس باعتبار مقامها الشامخ و بـاطن ذاتـها فـیّاض للمعقولات و مفیض الوجود و معطی الکمال لیس فـاقداً له بـل واجـد ایّاه.[۱]

و قال العلامة الطباطبائی (قدس سره):علم الشیء بالشیء هـو حـصول المعلوم ای الصورة العلمیّة للعالم کما تقدّم، و حصول الشیء وجـوده و وجوده نفسه. فالعلم هو عین المعلوم بالذات و لازم حصول المعلوم للعالم

---

۱ - درر الفوائد للآملی ﴿قدس سره﴾

و حضوره عنده اتحاد العالم به، سواء كان معلوماً حضوريّاً او حصوليّاً فأنّ المعلوم الحصوليّ ان كان امراً قائماً بنفسه كان وجوده لنفسه و هو مع ذلک للعالم فقد اتحد العالم مع المعلوم ضرورة امتناع كون الشیء موجودا لنفسه و لغيره معاً، و ان كان امراً وجوده لغيره و هو الموضوع و هو مع ذلک للعالم، فقد اتحد العالم بموضوعه و الأمر الموجود لغيره متحد بذلک الغير، فهو متّحد بما يتحدّ به ذلک الغير. و نظير الكلام يجری فی المعلوم الحضوری مع العالم به. [1]

مراتب العقل.

ذكر الشيخ للقوّة النظرية للنفس اربع مراتب:

١ ـ العقل الهيو لانیّ (و هی مرتبة كون النفس خالية عن جميع المعقولات. و تسمّی العقل الهيو لانیّ، لشباهته الهيولی الأولی فی خلوّها عن جميع الفعليّات)

٢ ـ و العقل بالملكة و هو الذی قد حصلت له الاوّليات مثل انّ الكلی اعظم من الجزء (هی مرتبة تعقّلها للبديهيات من تصور او تصديق)

٣ ـ و العقل بالفعل و هو الذی حصلت له الصور المكتسبة من الأوّليات مخزونة عنده بحيث متی شاء رجع اليها و طالعها بالفعل (و هی مرتبة تعقّلها للنظريات باستنتاجها من البديهيّات)

---

١ - نهاية الحكمة ص: ۲۴۰

۴ ـ و العقل المستفاد و هو الذى تكون الصورة حاضرة عنده فيطالعها و يعقلها بالفعل و يعقل انّه يعقلها بالفعل و يسمّى مستفاداً لكونه مستفاداً من العقل الفعّال.[۱]

و نقل عن المعلم الاوّل ان العقل على ثلاثة اضرب: العقل الهيولانىّ و العقل بالفعل و العقل بالملكة.[۲]

و قال المعلّم الثانى: ان العقل النظرىّ واقع عند قدماء على اربعة انحاء: عقل بالقوة، و عقل بالفعل، و عقل مستفاد، و عقل فعّال. و انّما اسقطوا العقل بالملكة من الاعتبار اذ ليس بينه و بين العقل الهيولانى كثير تفاوت فى الدرجة العقلية.[۳]

و قال فى الاسفار: «و الفرق بينه (اى العقل المستفاد) و بين العقل الفعّال أنّ العقل المستفاد صورة مستفادة كانت مقترنة بالمادّة ثم تجرّدت عنها بعد تحوّلها فى الاطوار، و العقل الفّعال هو صورة لم تكن فى مادّة اصلاً و لا يمكن ان تكون الّا مفارقة»[۴]

و قال بعض الحكماء بانّ للنفس سبع مراتب: (۱) و هى العقل الهيولانى (۲) و العقل بالملكة (۳) و العقل بالفعل (۴) و العقل المستفاد (۵) و المحو الذى هو مقام التوحيد الافعالى (۶) و الطمس و هو مقام

---

۱ – طبيعيات الشفاء و الاشارات و النجات و التحصيل.

۲ – الحكمة المتعالية ج ۳ ص: ۴۲۸ ـ ۴۳۳

۳ – الحكمة المتعالية ج ۳ ص: ۴۲۱ ـ ۴۲۷

۴ – الحكمة المتعالية. ج ۳ ص ۴۶۱

التوحيد الصفاتی (۷) و المحق و هو مقام التوحيد الذاتی .[۱]

المراد من النفس

النفس: جوهر مجرد عن المادة ذاتاً المتعلق بها فعلاً و هو فلكی و انسانی و حيث انه مجرد عن المادة ذاتاً يشبه العقول المجردة ذاتاً و فعلاً و من حيث انه تعلق بالمادة فعلاً يشبه المادی، فيكون واسطة بين المادی الصرف و بين المجرد المحض.

مراتب النفس عند العرفاء

اعلم ان للعرفاء و الحكماء اصطلاح خاص فی مراتب النفس قد اصطلحوا عليها فالعرفاء قالوا ان للنفس مراتب سبع يعبّرون عنها با للطائف السبعة و هی التی يشير اليها الجامی فی شعر بقوله:

هفت شهر عشق را عطار گشت
ما هنوز اندر خم يک كوچه‌ايم

و هی (۱) الطبع (۲) و النفس (۳) و القلب (۴)و الرّوح (۵) و السرّ

---

۱ - درر الفوائد ص: ۱۳۲

(۶) و الخفی (۷) و الاخفی فهی طبعٌ باعتبار مبدئیتها للحرکة و السکون و نفسٌ باعتبار مبدئیتها للأدراکات الجزئیة و قلبٌ باعتبار مبدئیتها للادراکات الکلیة التفصیلیة و روحٌ باعتبار حصول الملکة البسیطة الخلاقة للتفاصیل لها و سرٌّ باعتبار فنائها فی العقل الفعّال و خفیٌّ باعتبار فنائها فی مقام الواحدیَّة و اخفی باعتبار فنائها فی مرتبة الأحدیّة.[1]

اقسام المواد الثلاث

ینقسم کل من هذه المواد الثلاث الی ما بالذات و ما بالغیر و ما بالقیاس الی الغیر الّا الامکان، فلا امکان بالغیر.

۱ ـ الوجوب باالذات: هو کون الشیء ضروری الوجود فی نفسه بنفسه کواجب تعالی

۲ ـ الوجوب باالغیر: کون الشیء ضروری الوجود فی نفسه باعطاء الغیر ایّاه الوجود کوجود المعلول بالنسبة الی العلة التامة

۳ ـ الوجوب بالقیاس الی الغیر: کون الشیء ضروری التحقق بالنظر الی وجود الغیر کوجوب العلّة اذا قیست الی معلولها باستدعاء منه، فانّه بوجوده یأبی الّا أن تکون علّته موجودة، و کوجوب المعلول اذا قیس الی علّته التامة باقتضاء منها، فانها بوجودها تأبی إلّا ان یکون معلولها موجوداً او کوجوب احد المتضائفین اذا قیس الی وجود الآخر.

۴ ـ امکان الذاتی: هو کون الشیء فی نفسه بنفسه لا یکون له

---

۱ - درر الفوائد ج ۱ ص: ۱۳۱

الوجود ضرورياً و لا العدم ضرورياً

۵ـ الامکان باالغیر ممتنع للزوم الانقلاب و تحصیل الحاصل

۶ـ الامکان بالقیاس الی الغیر: اذا قیس الشیء الی ما لا یستدعی وجوده و لا عدمه بان لا یکون بینهما علّیة و معلولیّة و لا معلولیتهما لواحد ثالث.

۷ـ الامتناع الذاتی: و هو کون الشیء ضروری العدم فی نفسه بنفسه کضرورة العدم للمحالات الذاتیة التی لا تقبل الوجود لذاتها المفروضة کاجتماع النقیضین و ارتفاعهما و سلب الشیء عن نفسه و شریک الباری.

۸ـ الامتناع با الغیر: کون الشیء ضروری العدم فی نفسه لا بنفسه بل من ناحیة عدم علّة وجوده کضرورة عدم الممکن التی تلحقه من ناحیة عدم علّته.

۹ـ الامتناع بالقیاس الی الغیر: کامتناع وجود العلّة التامة اذا قیس الی عدم المعلول بالاستدعاء و کامتناع وجود المعلول اذا قیس الی عدم العلّة بالاقتضاء، و کامتناع وجود احد المتضائفین اذا قیس الی عدم الآخر و عدمه اذا قیس الی وجود الآخر.

اقسام الامکان

قسّموا الامکان الی اقسام سبعة:

۱ ـ الامکان الخاص: و هو سلب الضرورة الذاتية عن طرفی المخالف و الموافق معاً (يکون فی نقطة مقابل الوجوب الذاتی و الامتناع الذاتی)

۲ ـ الامکان العام: و هو سلب الضرورة الذاتية عن الطرف المخالف للقضية.(هو فی مقام الامتناع الذاتی)

۳ ـ الامکان الاخص: و هو سلب الضرورات الثلاث الذاتية و الوصفية و الوقتية عن الطرفين، فيکون اخص من الامکان الخاص اذ فی سلب الضرورات الثلاث تکون الضرورة الذاتية مسلوبة و يمکن انفکاک سلب الضرورة الذاتية و لذلک سمی بالامکان الاخص (هو فی مقابل مطلق الضرورات و الامتناع الذاتی و الوصفی، و الوقتی.)

۴ ـ الامکان الاحتمالی: و هو سلب الضرورات جميعاً حتی الضرورة بشرط المحمول و هو فی الامور المستقبلة التی لم يتعيّن فيها ايجاب و سلب، فاذا سئل عن شخص هل يجیء المطر غداً ام لا؟ فيقول فی الجواب: يمکن ان يجیء المطر. لعدم علمه باالعلة. و يقال له الامکان الاستقبالی ايضاً.

۵ ـ الامکان الاستعدادی: و هو وصف و جوديّ من الکيفيّات القائمة بالمادّة تقبل به المادّة الفعليّات المختلفة. و هو ما ذکره الشيخ

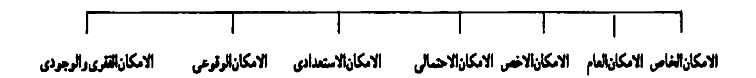
شهاب الدين السهروردی.

و الفرق بینه و بین الامکان الخاصّ انه صفة وجودیة تقبل الشدّة و الضعف و القرب و البعد من الفعلیّة، موضوعه المادّة الموجودة و یبطل منها بوجود المستعدّ بخلاف الامکان الخاصّ الذی هو معنی عقلی لا یتّصف بشدّة و ضعف و لا قرب و بعد و موضوعه الماهیّة من حیث هی لا یفارق الماهیة موجودة کانت او معدومة

۶ـ الامکان الوقوعی: کون الشیء بحیث لا یلزم من فرض وقوعه محال و فی مقابله محال وقوعی کوجود المعلول بلا علة.

۷ـ الامکان الفقری و الوجودی: ما للوجود المعلولیّ من التعلقّ و التقوّم بالوجود العلّی و خاصّة الفقر الذاتی للوجود الامکانی بالنسبة الی الوجود الواجبیّ جلّ و علیٰ.

اقسام الامكان



(و قد ذكر توضيح كل واحد منها فيما سبق)

مناط حاجة الممكن الى العلة

و انّ العلّة هو الامكان دون الحدوث.

حاجة الممكن الى العلة بديهيّة اوّلية غير مفتقرة الى الدليل، فأنّا اذا تصورنا الماهية بما أنّها ممكنة تستوى نسبتها الى الوجود و العدم فلا شكّ فى اتّصافها بأحد الوصفين من العلة لأن تخرجها عن حدّ الاستواء

و قد وقع الخلاف بين الفلاسفة و المتكلمين فى تعيين مناط الحاجة، و اشهر الأقوال فى المسئلة قول الفلاسفة بأنّ المناط هو الامكان و قول كثير من المتكلمين انه هو الحدوث. و قال صدر المتألهين فى موضع من الاسفار بعد الاشارة الى هذا الاختلاف ما لفظه: «الحق ان منشأ الحاجة الى السبب لا هذا و لا ذاک، بل منشأها كون الشىء تعلقيّاً متقوّماً

بغيره مرتبطاً اليه»[١] و هذا هـو الذى يـعبّر عـنه بـالامكان الفـقرىّ او الوجودى.

و الحق هو الاول و به قالت الحكماء، و استدلّوا عليه بوجوه:

الاول: بأنّ الماهيّة باعتبار وجودها ضـروريّة الوجـود و بـاعتبار عدمها ضروريّة العدم. و هاتان ضرورتان بشرط المحمول و الضـرورة مناط الغناعن العلّة و السبب. و الحدوث هو كون وجود الشىء بعد عدمه. و ان شئت فقل: هو ترتّب احدى الضرورتين على الاخرى. و الضرورة كما عرفت مناط الغناعن السبب، فما لم تعتبر الماهيّة بامكانها لم يرتفع الغنا و لم تتحقق الحاجة و لا تتحقق الحاجة الّا بعلّتها و ليس لها إلّا الامكان.[٢]

الثانى: الحدوث، و هو كون الوجود مسبوقاً بالعدم، صفة الوجود الخاصّ فهو مسبوق بوجود المعلول لتقدّم الموصوف عـلى الصـفة، و الوجود مسبوق بايجاد العلّة، و الايجاد مسبوق بوجوب المعلول و وجوبه مسبوق بايجاب العلّة على ما تقدّم، و ايـجاب العـلّة مسـبوق بـحاجة المعلول و حاجة المعلول مسبوقة بامكانه، اذ لم يكن ممكناً لكـان امـا واجباً و إمّا ممتنعاً، و الوجوب و الامتناع مناط الغنا عن العلّة. فلو كـان الحدوث علّة للحاجة و العلّة متقدمة على معلولها بالضرورة لكان متقدماً على نفسه بمراتب و هو محال كما ذكر الحكيم السبزوارى فى غرر

---

١ - الحكمة المتعالية ج ٣ ص: ٢٥٣

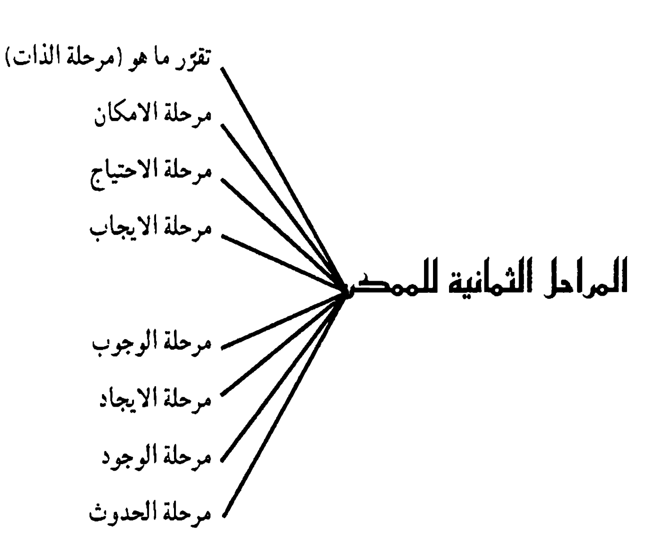
٢ - نهاية الحكمة ص: ٦٢

الفرائد[1]: الشیء قُرّر، فأمكَنَ، فأحتاجَ، فأُوْجَبَ، فوَجَبَ، فأوُجَدَ، فوجَدَ، فحدَث. فلكل ممكن مراحل ثمانية: ۱ ـ تقرّر ما هوی ای کون الشی فی مرحلة ذاته ۲ ـ مرحلة الامکان ای مرحلة عدم الاقتضاء ۳ ـ مرحلة الاحتیاج ای احتیاجه الی العلة ۴ ـ مرحلة الایجاب ای اقتضاء العلة وجوب المعلول ۵ ـ مرحلة الوجوب ای وجوب المعلول عند وجود العلة
۶ ـ مرحلة الایجاد ای انتساب الشیء الی علّته
۷ ـ مرحلة الوجود ای انتساب الشیء الی الوجود
۸ ـ مرحلة الحدوث و هو وجود الشی بعد عدمه

الحدوث کیفیة وجود متأخرٌ عن الفقر و الحاجة فالافتقار یکون متقدماً علی الوجود و الوجود متقدم علی الحدوث، فالحدوث متأخر عن الافتقار بمراتب و لا یعقل ان یکون المتأخر عن الشیء علة له لأنّ العلة یجب ان تکون متقدمة علی المعلول بالرتبة مع ان الحدوث متأخر عن الافتقار بالرتبة.

---

۱ - غرر الفرائد ص: ۷۴



تنبيه: المراد من هذه المراحل الثمانية فى نظر العقل، و فى الوجود الذهنى، حيث انّ العقل يتصور مهية الممكن، و يضعها اوّلاً، ثم يضع امكانها و يصدق بثبوته لها، فيحكم باحتاجها الى العلّة من جهة امكانها. ثم يطلب لها علّة، تكون علّة لوجوبها و وجودها، فيحكم بايجاب العلّة لها من جهة القاعدة المقرّرة، ان الشىء ما لم يجب لم يوجد، ثم يحكم بوجوبها بسبب الايجاب و بعد ذلک يحكم بايجاد العلّة، و بوجودها عقيب ذلک الايجاب.

الثالث: انّ العدم السابق على وجود الشىء مقابل و معاند له فكيف يشترط وجود الشىء بمعانده؟ و ان كان سبق العدم شرطاً لتأثير الفاعل، فكذلک، لانّ المعاند لما يجب ان يكون مقارنا للشىء معاند و مناف له

ايضاً. و امّا الامكان، فهو يجامع وجود الشیء و ليس مقابلاً له.

الرابع: ان الحوادث فی حال البقاء مفتقرة الی العلة (و الّا يلزم ان لا ينعدم شیء من الحوادث) فلو كان مناط الافتقار هو الحدوث، فالبقاء مقابل الحدوث (فلا يفتقر الی العلّة فيكون واجباً) و ان كان هو الامكان، يثبت المطلوب.

كل من قال بأنّ الامكان علّة تامّة فی احتياج الأثر الی المؤثّر حكم بأنّ الممكن الباقی مفتقر الی المؤثّر و الدّليل عليه أنّ علّة الحاجة انما هی الامكان و هو لازم للماهية ضروریّ اللزوم، فهی ابداً محتاجة الی المؤثّر لأنّ وجود العلّة يستلزم وجود المعلول.

مناط الصدق فی القضية الخارجية و الحقيقية و الذهنية

.الصدق فی الخارجية باعتبار مطابقة نسبتها لما فی الخارج (بان يكون الخارج ظرفا لنفسها، لا لوجودها) و كذا فی الحقيقية، اذ فيها ايضاً حكم علی الموجود الخارجية، و لكن محققة او مقدّرة و امّا الصدق فی الذهنية، فبأعتبار مطابقة نسبتها لما فی نفس الأمر[1] اذ لا خارج لها تطابقه.

---

۱ - فالمراد بالأمر هو الشیء نفسه فاذا قيل: الاربعة فی نفس الأمر كذا، معناه انّ الأربعة فی حد ذاتها كذا فلفظ الأمر هنا من باب وضع المظهر موضع المضمر

المطابقة من باب المفاعلة عبارة عن التطابق بين شيئين فالخبر اذا طابق الواقع كان الواقع ايضاً مطابقاً مع الخبر، فالخبر مطابق مع الواقع بالكسر و مطابق معه بالفتح، فهو من حيث انه مطابق بالكسر صادق و من حيث انه مطابق بالفتح حق فالصدق و الحق كلاهما صفتان للخبر لكن باعتبار كونه مطابِقاً و مطابَقاً.

اقسام الفاعل

انّ الفاعل، امّا ان يكون له علم بفعله، اولا. و الثانى امّا ان يلائم فعله طبعه، فهو الفاعل بالطبع اولا، فهو الفاعل بالقسر. و الاوّل، اما ان لا يكون فعله بارادته، فهو الفاعل بالجبر، او يكون، فامّا ان يكون علمه بفعله مع فعله، بل هو عينه، و يكون علمه بذاته هو علمه السّابق بفعله اجمالاً لا غير، فهو الفاعل بالرضا؛ اولا، بل يكون نفس العلم فعليّاً منشأ للمعلول، فامّا ان يكون ذلک العلم بالفعل زائداً على ذاته، فهو الفاعل بالعناية ؛ او لا بان يكون عين علمه بذاته الذى هو عين ذاته و ذلک هو العلم الاجمالى بالفعل فى عين الكشف التفصيلى، فهو الفاعل بالتّجلى. و يقال له العناية بالمعنى الاعم.[١]

و نشير الى توضيح كل واحد منها منفرداً

١ ـ الفاعل بالطبع (بالطبيعة): هو الذى يصدر عنه فعل بلا علم منه و لا اختيار و يكون فعله ملائماً لطبيعته كالاحراق بالنسبة الى النار

---

١ - شرح المنظومة ص: ١١٨

۲ ـ الفاعل بالقسر: و هو الذی یصدر عنه فعل بلا علم منه به و لا اختیار و یکون فعله خلاف مقتضی طبیعته کالنفس فی مرتبة القوی الطبیعیّة البدنیة عند انحرافها لمرض، فانّ الافعال عندئذٍ تنحرف عن مجری الصّحة لعوامل قاسرة.

۳ ـ الفاعل بالجبر: و هو الذی یصدر عنه فعله بلا اختیار بعدان یکون من شأنه اختیار ذلک الفعل و عدمه کاکراه الانسان علی فعل لا یریده.

۴ ـ الفاعل بالرضا: ما یکون علمه بفعله مع فعله، بل عینه و یکون علمه بذاته هو علمه السابق بفعله اجمالاً لا غیر کالانسان یفعل الصور الخیالیة و کفاعلیة الواجب تعالی للاشیاء عند الاشراقیین (ما کان فعله عین علمه التفصیلی و یکون له علم اجمالی قبل فعله.)

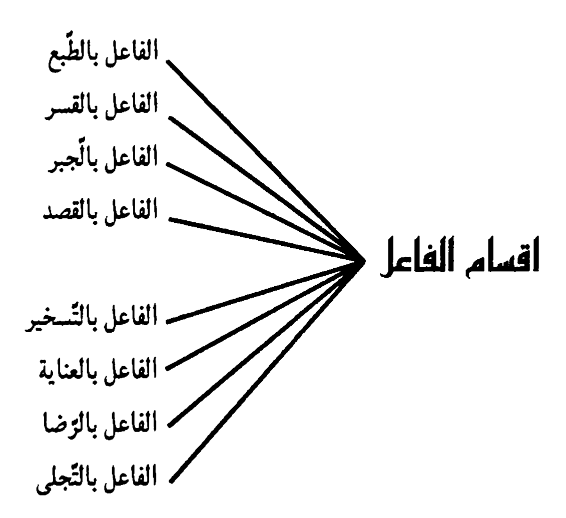
۵ ـ الفاعل بالعنایة: و هو الذی له علم سابق علی الفعل زائدٌ علی ذاته نفس الصورة العلمیة منشأ لصدور الفعل من غیر داع زائد کالانسان الواقع علی جذع عال، فانه بمجرد توهّم السقوط یسقط علی الارض، و کالواجب تعالی فی ایجاده الاشیاء عند المشّائین.

(ما کان له ادراک و شعور و لا یحتاج الی امر زائد علی ذاته).

۶ ـ الفاعل بالتّجلّی: و هو الذی یکون علمه التفصیلی بفعله قبل فعله و لا یقترن فعله باالداعی و لا یکون علمه السابق علی فعله زائداً علی ذاته بل یکون عین ذاته، کالنفس الانسانیة المجردة، فانّها لمّا کانت صورة اخیرة لنوعها کانت علی بساطتها مبدءً لجمیع کمالاتها الثانیة التی هی لعلّیتها واجدة لها فی ذاتها و علمها الحضوری بذاتها علم بتفاصیل کمالاتها و ان لم یتمیّز من بعض و کالواجب تعالی بناء علی انه له علماً اجمالیّاً بالاشیاء فی عین الکشف التفصیلیّ.

۷ـ الفاعل بالقصد: و هو الذی له علم و ارادة و عمله بفعله تفصیلیّ قبل الفعل بداعٍ زائد کالانسان فی افعاله الاختیاریّة و کالواجب عند جمهور المتکلمین. (ماکان فعله باختیاره و قصده المسبوق بالتصور و تصدیق الفائدة)

۸ ـ الفاعل بالتسخیر: و هو الفاعل الذی هو و فعله لفاعل، فهو فاعل مسخّر فی فعله، کالقوی الطبیعیة و النباتیة و الحیوانیة المسخّرة فی أفعالها للنفس الانسانیة، و کالعلل الکونیة المسخّرة للواجب تعالی، (ما کان فاعلیّته فی طول فاعلیّة فوقه)



اقسام السبق

و هی ثمانیة اقسام:

۱ ـ التقدّم بالعلّیة و هو کتقدم حرکة الاصبع علی حرکة الخاتم، فانه لو لا حرکة الید لم تحصل حرکة الخاتم، فهذا الترتیب العقلی هو التقدم بالعلّیة (ای تقدم العلّة التامّة التی یجب بوجودها علی معلولها)

۲ ـ التقدم بالطبع و هو أنّ المتقدم له حظّ فی التّأثیر فی المتأخر و لا یکون هو کمال المؤثّر و هو کتقدم الواحد علی الاثنین. (کتقدّم العلّة الناقصة علی المعلول)

۳ ـ التقدم بالزمان و هو ان یکون المتقدم موجوداً فی زمان متقدم علی زمان المتأخر کالأب و الإبن.

السبق الزمانی هو تقدم السابق الغیر المجامع مع المسبوق سواء کان عدم اجتماعه معه ذاتیاً کسبق اجزاء الزمان بعضها علی بعض کتقدم الأمس علی الیوم و الیوم علی غد او عرضیّاً مستنداً الی امر آخر غیر الذات کتقدم الحادث الامسی علی الحادث الیومی و یجب عوده بالاخرة الی الزمان لوجوب انتهاء کل ما بالعرض الی ما بالذات هذا عند الحکماء.

و المتکلمون جعلوا تقدم بعض اجزاء الزمان علی بعض قسماً علیحدة من اقسام السبق سموه بالسبق بالذات و قالوا بانه لیس سبقاً بالزمان و الّا لزم ان یکون للزّمان زمان، و اجاب الحکماء عن دلیلهم بانه یلزم ذلک لو کان هذا السبق بزمان زائد علی السابق و المسبوق و هو لیس بلازم لجواز ان یکون السابق و المسبوق بهذا السبق نفس الزمان و یکون عروض السابقیة و المسبوقیة لهما لذاتیهما و لا یخفی ان هذا الاختلاف یرجع الی الاصطلاح و لا مشاحة فیه.

۴ ـ التقدم بالرتبة و هی اما حسّية كتقدم الامام على المأموم او عقلية كتقدم الجنس على النوع.

۵ ـ التقدم بالشرف كتقدم العالم على المتعلم و الفاضل على المفضول.

۶ ـ السبق بالتّجوهر (السبق بالمهية) و هو تقدم علل القوام على المعلول (كتقدّم اجزاء الماهية من الجنس و الفصل عليها بناء على اصالة الماهية.

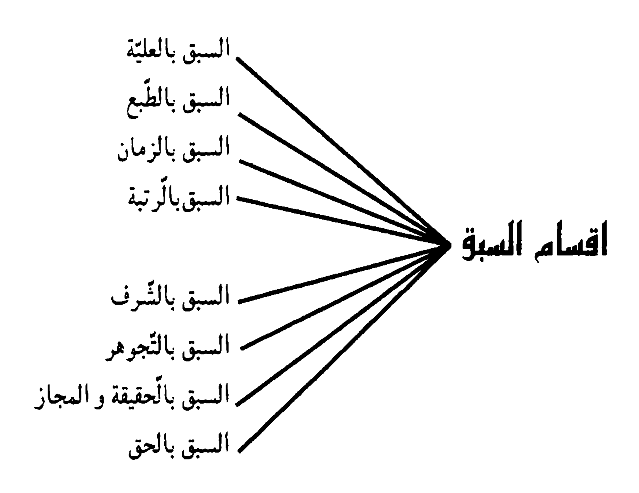
۷ ـ السبق بالحقيقة و المجاز و هو ان يشترک امران فی الاتصاف بوصف، غير ان احدهما بالذات و الآخر بالعرض كالحركة بالنّسبة الى السّفينة و جالسها و كسبق الوجود على الماهية على المذهب المنصور. فان التحقق للوجود بالحقيقة، و للماهية بالمجاز و بالعرض.

۸ ـ السبق و التأخّر بالحق و هو تقدم وجود العلّة التامّة على وجود معلولها كما قال صدر المتألهين (قدّس سرّه):

و هذا ضرب غامض من اقسام التقدّم و التّأخّر لا يعرفه الّا العارفون الراسخون، فانّ للحق تعالى عندهم مقامات فی الالهية كما ان له شئوناً ذاتية ايضاً لا ينثلم بها احديته الخاصّة، و بالجملة وجود كل علة موجبة يتقدم على وجود معلولها الذاتی هذا النحو من التقدم اذا الحكماء عرّفوا العلة الفاعلة بما يؤثّر فی شیء مغاير للفاعل، فتقدم ذات الفاعل على ذات المعلول تقدّم با لعلّية. و امّا تقدّم الوجود على الوجود، فهو تقدّم آخر غير ما بالعلّية، اذ ليس بينهما تأثير و تأثّر و لا فاعلّية و مفعولية، بل حكمهما شی واحد له شئون و اطوار و له تطوّر من طور الى طور.[۱]

---

۱ ـ الحكمة المتعالية ج ۳ ص: ۲۵۷



اقسام الوحدة

اعلم انّ الوحدة رفیق الوجود، یدور معه حیثما دار اذ هما متساویان فی الصدق علی الأشیاء، فکل ما یقال علیه انه موجود یقال علیه انه واحد، و یوافقه ایضاً فی القوة و الضعف، فکلّ ما وجوده اقوی کانت وحدانیته أتمّ بل هما متوافقان فی اکثر الاحکام و الاحوال و لذلک ربما ظنّ ان المفهوم من کل منهما واحد و لیس کذلک بل هما واحد بحسب الذات لا بحسب المفهوم

و قال صدر المتألهین (قدّس سرّه)ایضاً فی الاسفار: لفظ الوحدة یطلق بالاشتراک الصناعی علی معنیین، احدهما المعنی الانتزاعی المصدری ای کون الشیء واحداً و لا شبهة فی انه من الامور العقلیة التی لا تحقق لها خارجاً و الآخر ما به یکون الشیء واحدا بالذات و یمنع وقوع الکثرة فیها و

هذا المعنى من لوازمه نفى الكثرة بخلاف المعنى الأوّل، فانه من لوازم نفى الكثرة و الوحدة بالمعنى الانتزاعى ظلّ للوحدة الحقيقية الاصلية ينتزع منها من نفس ذاتها و فى غيرها لاجل ارتباطه و تعلقه بها

فإنّ الواحد له اقسام اخصرها ما ذكره الحكيم السبزوارى فى شرح منظومته و هذا لفظه: الواحد اما حقيقى و هو ما لا يحتاج فى الاتصاف بالوحدة الى الواسطة فى العروض، و بعبارة اخرى ما هى و صفه بحاله لا بحال متعلقه، و اما غير حقيقى و هو بخلافه (اى يحتاج فى الاتصاف بالوحدة الى الواسطة فى العروض كما سيأتى)

ثم الحقيقى اما ذات له الوحدة ام لا بل نفس الوحدة العينية لا مفهومه الذهنى العنوانى الثانى هو الواحد بالوحدة الحقة التى هى حق الوحدة كالحق الواحد حقت كلمته و الأوّل (اى ذات له الوحدة) اما واحد بالخصوص و امّا واحد بالعموم و الواحد بالعموم امّا واحد بالعموم بمعنى السّعة الوجودية و امّا واحد بالعموم المفهومى و هو امّا نوعىّ او جنسىّ او عرضىّ على مراتبها[1] و الواحد بالخصوص امّا غير منقسم من حيث الطبيعة المعروضة للوحدة ايضاً و امّا منقسم، و غير المنقسم امّا نفس مفهوم الوحدة و مفهوم عدم الانقسام و امّا غيره.

---

۱ - قوله: على مراتبها: اى على مراتب الانواع من اول النوع العالى الى آخر النوع السافل و مراتب الاجناس من اول الجنس العالى الى الجنس السافل و مراتب الاعراض من اول اجناسها العالية الى آخر افرادها.

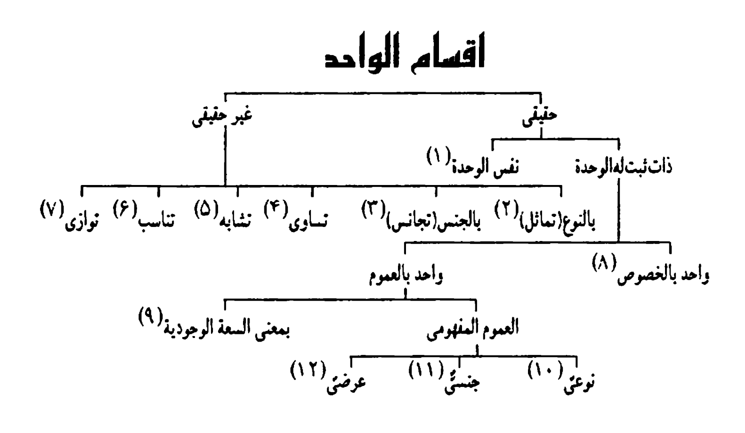
و الثانی (ای ماکان غیره) امّا وضعی و امّا مفارق، و المفارق اما مفارق محض و امّا متعلق بالجسم

و المنقسم امّا منقسم بالذات و امّا منقسم بالعرض و الواحد الغیر الحقیقی اما واحد بالنوع او بالجنس او بالکیف الی آخر اقسامه[1]

---

۱ - شرح المنظومة ص: ۱۰۸

اقسام الواحد



---

۱ - اذا كان الواحد عين الوحدة و هو الواحد بما هو واحد على قياس الموجود بما هو موجود كالحق الواحد و الوجود المنبسط.

۲ - كما فی زيد و عمرو، فانّهما واحد فی الانسان

۳ - كما فی الانسان و الفرس، فانّهما واحد فی الحيوان

۴ - اذا كان الشيئان متشاركين فی الكم

۵ - اذا كان الشيئان متشاركين فی الكيف

۶ - اتحاد الشيئين فی مقولة الاضافة

۷ - اتحاد الخطين فی الموازات

۸ - هو الواحد بالعدد و يقال له الواحد الشخصی ايضاً.

۹ - ما كان منحلّاً الى الذّات و الصّفة عقلاً مع سعته و احاطته و انبساط نوره وجوداً. و هو بهذا المعنى لا يشمل الوحدة الحقّة الاصلية، بل الظلّية ايضاً. كوجود الواجب تبارک و تعالی.

۱۰ - كمفهوم الانسان

۱۱ - كمفهوم الحيوان

۱۲ - كمفهوم الضاحک و الماشی مثلاً

الدليل على استحالة الدور و التسلسل

الدور هو ان يحتاج الاول الى الثانى و الثانى الى الاول اما بواسطة او بغير واسطة و هو باطل[1] و انّما يتصور الدور بين العلّة و المعلول كما يظهر من تعريفه.

و التسلسل هو ترتب شیء موجود على شیء آخر موجود معه بالفعل، و ترتّب الثانى على ثالث كذلک، و الثالث على رابع، و هكذا الى غير النهاية. و امّا التسلسل فلا يختص بالعلّة و المعلول، بل مفهومه يشمل كل ما يترتب على الآخر، و يختص الاصطلاح بما لا ينتهى الى حلقة أخيرة من جهة الصعود او النزول او كليهما.

و الدليل على بطلان الدور كما ذكر الحكماء كفخر الرازى فى المباحث المشرقية و الدبيران كاتبى فى ايضاح المقاصد من حكمة عين القواعد و القاضى عضد الدين ايجى فى شرح المواقف و صدر المتألهين فى الحكمة المتعالية هو تقدّم الشیء على نفسه و تأخّره عن نفسه و هذا نصّ عبارة صدر المتألهين فى الاسفار: اما بطلان الدور، فلأنّه يستلزم تقدّم الشیء على نفسه و تأخره عن نفسه، و حاجته الى نفسه، و الكل ضرورى الاستحالة لأنّ الشیء اذا كان علة لشیء كان مقدماً عليه بمرتبة، و اذا كان الآخر مقدماً عليه كان الشیء مقدماً على نفسه بمرتبتين هذا فى الدور

---

۱ - المباحث المشرقية ج ۱ ص: ۴۶۹ للامام فخر الرازى

المصرّح ثم كلّما يزيد عدد الواسطة يزيد عدد مراتب تقدم الشیء على نفسه مع مرتبة اخرى يزيد عليها.[۱]

و قال شيخنا الاستاذ المصباح اليزدى فى بطلان الدور: لا يجوز ان يكون الشیء بالنسبة الى شیء آخر علّةً و معلولاً لأنّ من لازمة العلة عدم الحاجة و من لازمة المعلول الحاجة و لا يعقل ان يكون الشیء الواحد محتاجاً و غير محتاج لأنّ هذا تناقض.[۲] ان قلت الحرارة علّة للنار و النار علّة للحرارة، فالحرارة علّة لعلّتها

فنقول: الحرارة التى تكون علّة لوجود النار غير الحرارة التى توجد باالنار فى الخارج و ان كانا متحدين بالنوع.

و امّا بيان استحالة التسلسل فلوجوه كثيرة: الاول ما أفاده الشيخ فى الهيات الشفاء و هو انّه بعد ما حقق ان علة الشیء بالحقيقة هى التى تكون موجودة معه نقول: اذا فرضنا معلولاً و فرضنا له علّةً، و لعلّته علّة، فليس يمكن ان يكون لكل علّة علّة بغير نهاية، لأنّ المعلول و علته و علّة علته اذا اعتبرت جملتها فى القياس الذى لبعضها الى بعض كانت علّة العلّة علّة الأُولى مطلقة للآخرين، و كان للآخرين نسبة المعلولية اليها و ان اختلفا فى انّ احدهما معلول بالواسطة و الآخر معلول بلاواسطة و لم يكونا كذلک لا الأخير و لا المتوسط لأنّ المتوسط الذى هو العلّة المماسة للمعلول علّة لشیء واحد فقط و المعلول ليس علّة لشیء و لكل واحد من

---

۱ – الحكمة المتعالية ج ۲ ص: ۱۴۲

۲ – آموزش فلسفة ج ۲ ص: ۷۸

الثلاثة خاصية فكانت خاصية الطرف المعلول انـه ليس عـلّة لشـىء، و خاصية الطرف الآخر انه علّة للكل غيره، و خاصية الوسط انه علّة لطرف و معلول لطرف سواء كان الوسط واحداً او فوق واحد، و ان كان فـوق واحد فسواء ترتب ترتيباً متناهياً او غير متناه، فإنّه ان ترتب كثرة متناهية كانت جملة عدد ما بين الطرفين كواسطة واحدة يشـترک فـى خـاصية الواسطة بالقياس الى الطرفين، فيكون لكل من الطرفين خاصية و كذلک ان ترتب فى كثرة غير متناهية فلم يحصل الطرف كان جميع الغير المتناهى فى خاصية الواسطة لأنّک أىّ جملة اخذت كانت علّة لوجـود المـعلول الأخير و كانت معلولة، اذ كل واحد منها معلول و الجملة متعلقة الوجود بها، و متعلقة الوجود بالمعلول معلول إلّا انّ تلک الجملة شرط فى وجود المعلول الأخير و علّة له، و كلما زدت فى الحصر و الأخذ كان الحكم الى غير النهاية باقياً، فليس يجوز ان يكون جملة علل موجودة و ليس فيها علّة غير معلولة و علة أولىٰ، فان الجميع غير المتناهى كواسطة بلاطرف و هذا محال انتهت عبارته، و هذا اسدّ البراهين فى هذا الباب.(۱)

الثانى:

و قال قاضى عضد الدين ايجى فى شـرح المـواقـف: المـقصد السابع، فى بيان مقدمة يتوقف عليها ابطال التسلسل و هى ان تقول العلّة المؤثرة يجب ان تكون موجودة مع المعلول اى فى زمان وجوده و الّا اى و ان لم يجب ذلک بل جاز ان يوجد المعلول فى زمان و لم توجد العلّة فى

---

۱ - الحكمة المتعالية ج ۲ ص: ۱۴۴ الشفاء ص: ۳۲۷

ذلک الزمان بل قبله فقد افترقا فيکون عند وجود العلّة لا معلول و عند وجود المعلول لا علة فلا علّية بينهما.[۱]

الثالث: برهان الاسدّ الأخصر للفارابی، انّه اذا کان ما من واحد من آحاد السلسلة الذاهبة بالترتيب بالفعل لا الی نهاية الّا و هو کالواحد فی أنّه ليس يوجد إلّا و يوجد آخر وراؤه من قبل کانت الأحاد اللامتناهية بأسرها يصدق عليها أنّها لا تدخل فی الوجود ما لم يکن شیء من ورائها موجوداً من قبل، فاذن بداهة العقل قاضية بأنّه من اين يوجد فی تلک السلسلة حتّی يوجد شیء ما بعده؟[۲]

الرابع: برهان التضايف: و هو انه لو لم ينته سلسلة العلل و المعلولات الی علّة محضة لا يکون معلولاً لشیء لزم عدم تکافؤ المتضايفين، لکن التالی باطل فکذا المقدم، او نقول: لو کان المتضايفان متکافئين لزم انتهاء السلسلة الی علّة محضة لکن المقدم حق فکذا التالی، بيان حقّية هذا المقدم و بطلان ذلک التالی هو انّ معنی التکافؤ فيهما انهما بحيث متی وجد احدهما فی العقل او فی الخارج وجد الآخر و اذا انتفی انتفی، و وجه اللزوم انّ المعلول الأخير يشتمل علی معلولية محضة، و کلّ مما فوقه علی علّية و معلولية، فلو لم ينته السلسلة الی ما يشتمل علی علّية محضة لزم فی الوجود معلولية بلا علّية.

---

۱ - شرح المواقف ج ۱ ص: ۵۳۳

۲ - الحکمة المتعالية ج ۲ ص: ۱۶۶

المراد من المثل الافلاطونية.

قد نسب الى افلاطون الالهی انه قال فی کثیر من أقاویله موافقاً لأستاذه سُقراط: إنّ للموجودات صور مجردة فی عالم الاله[1] و ربّما یسمّیها الُمثل الالهیة، و إنّها لا تدثّر و لا تفسد و لکنها باقیة و انّ الذی یدثّر و یفسد إنّما هی الموجودات التی هی کائنة. قال الشیخ فی الهیات الشفاء: ظنّ قوم انّ القسمة توجب وجود شیئین فی کلّ شیء کانسانین فی معنی الانسانیة انسان فاسد محسوس و انسان معقول مفارق أبدی لا یتغیّر، و جعلوا لکلّ واحد منهما وجوداً، فسمّوا الوجود المفارق وجوداً مثالیاً، و جعلوا لکلّ واحد من الامور الطبیعیة صورة مفارقة و ایّاها یتلقی العقل اذا کان المعقول شیئاً لا یفسد، و کلّ محسوس من هذه فهو فاسد و جعلها العلوم و البراهین تنحو نحو هذه و ایاها تتناول.

و کان المعروف بأفلاطون و معلّمه سقراط یفرّطان فی هذا الرأی، و یقولان إنّ للانسانیة معنی واحداً موجوداً یشترک فیها الأشخاص و یبقی مع بطلانها، و لیس هو المعنی المحسوس المتکثر الفاسد، فهو إذن المعنی المعقول المفارق.

قد اوّل الشیخ الرئیس کلامه بوجود الماهیة المجردة عن اللواحق

---

۱ – عبّر عن عالم الاله عالم الجبروت لانّها من صقع الربوبیة و احکام الوجود علیها غالبة و احکام الامکان فیها مستهلکة.

لكلّ شيء القابلة للمتقابلات، و لا شك إنّ افلاطون الذى احد تلاميذه المعلم الاول مع جلالة شأنه أجلّ من ان ينسب اليه عدم التفرقة بين التجريد بحسب اعتبار العقل و بين ا لتجريد بحسب الوجود، او بين اعتبار الماهية لا بشرط اقتران شيء معها و بين اعتبارها بشرط عدم الاقتران، او الخلط بين الواحد بالمعنى و الواحد بالعدد و الوجود حتى يلزم من كون الانسانية واحداً بالمعنى كونها واحداً بالعدد و الوجود و هو بعينه يوجد فى كثيرين، و الجهل بانّ الانسان اذا لم يكن فى حد ذاته شيئاً من العوارض كالوحدة و الكثرة لزم أن يكون القول بأنّ الانسان من حيث هو انسان واحد او ابدى، او غير ذلک ممّا هو معاين لحدّه قولاً مناقضاً، او الظن بانّ قولنا الانسان يوجد دائماً معناه إنّ انسانية واحدة بعينها باقية، كيف و التفرقة بين هذه الامور و التمييز بين معانيها ممّا لا يخفى على المتوسطين من أُولى ارتياض النفس بالعلوم العقلية فضلاً اولئک العظماء.

و قال المعلّم الثانى فى كتاب الجمع بين رأيى افلاطون و ارسطو: انه اشارة الى انّ للموجودات صوراً فى علم اللّه تعالى باقية لا تتبدل و لا تتغيّر.[١] الخ (قال الفارابى فى كتاب المذكوران مراد افلاطون من المثل هو الصور العلمية القائمة بذاته تعالى علماً حصولياً على ما هو طريقة المشّاء لأنّها باقية غير داثرة و لا متغيّرة و ان تغيّرت و زالت الاشخاص الزمانية و المكانية)

---

١ – الحكمة المتعالية ج ٢ ص: ٤٦

و قال الحكيم الالهی صدر الدين الشيرازی (قدس سره) بعد ذكر التأويلات و رفع الاشكالات عن مثل الافلاطونية تأييدا و تحقيقاً لصور المفارقة و المثل ما هذا لفظه: تنوير رحماني: ان الباری جلّ ثناؤه بمقتضی رحمته و لطفه جعل الأمور الجسمانية المحسوسة كلّها مثالات دالات على الامور الروحانية العقلية، و جعل طريق الحواس درجاً و مراقی يرتقی بها الى معرفة الامور العقلية التی هی الغرض الاقصی فی وقوع النفس فی دار المحسوسات و طلوعها عن افق الماديات، و كما انّ المحسوسات فقراء الذوات الى العقليات لكونها رشحات لأنوارها و اطلالاً لأضوائها، فكذلک معرفة الجسمانيات المحسوسة هی فقر النفس و شدة حاجتها، و معرفة الأمور العقلية هی غنائها و نعيمها، و ذلک انّ النفس فی معرفة الامور الجسمانية محتاجة الى الجسد و آلاته ليدرک بتوسطها الجسمانيات و اما ادراكها للأمور الروحانية فيكفيها ذاتها و جوهرها بعد ما يأخذها من طرق الحواس بتوسط الجسد، فاذا حصل لها ذلک و صارت عقلا و عاقلا بالفعل فقد استغنت عن الحواس و عن تعلّق بالجسد[1]

---

۱ - الحكمة المتعالية ج ۲ ص: ۸۰

الفرق بين المثل و المثال

و الفرق بينهما: انّ مثل الشيء عبارة عما يوافقه فی تمام الماهية و يكون الامتياز بينهما فی العوارض الخارجة عن الماهية، كالفردين المندرجين تحت ماهية واحدة مثل زيد و عمرو. و مثال الشيء عبارة عما يوافقه فی بعض الوجوه لا فی ماهيته و لا جل تفاوت معناهما انه تعالی منزه عن المثل لانه لا مهية له لكی يكون له شريک فيها و لو كان ذاته تعالی مهية مجهول الكنه ايضاً ليس له مثل ای شريک فی مهيته و لكنه تعالی له الامثال العليا بل العالم اعنی ما سواه تعالی كله مثاله و فی كل شيء له آية بل ليس كل شيء الّا آيته لا انه شيء فيه آيته.[۱]

المراد من قاعدة امكان الاشرف

و التعبير بالامكان الأشرف فی حكمة الاشراق و شرحها و الاسفار و قبسات السيّد (قدّس سرّه) مع كمال فصاحته ليس علی ما ينبغی، اذ الامكان لا يوصف باالاشرف و الأخس، الّا ان يكون مرادهم بالإمكان هو الممكن. و هذه قاعدة شريفة عظيمة الجدوی، و من فوائدها اثبات ارباب الأنواع، و قد استنبطها الشيخ الاشراقی من كلام المعلم الاوّل[۲]

---

۱ - درر الفوائد ج ۲ ص: ۱۰۲

۲ - شرح المنظومة ـ فی فن الحكمة ص: ۲۰۳

المراد من هذه القاعدة ان الممكن الأخس اذا وجد فيجب ان يكون الممكن الأشرف قد وجد قبله، لانه لو وجد الممكن الاخس و لم يوجد الممكن الاشرف قبله، فلا يخلو اما ان لا يصدر اصلاً لا عن مبدء المبادی و نور الأنوار و لا عن غيره لا بواسطة و لا لا بواسطة و امّا ان يصدر عن نورالانوار بلاواسطة او يصدر عنه بواسطة و الواسطة اما ان يكون الممكن الاخس من هذا الاشرف او يكون مساويا معه او اشرف منه او يصدر عن غير نورالانوار و هذه التوالى كلها باطلة و المقدم مثلها، فيجب ان يكون الممكن الاشرف صادراً عن نورالانوار قبل صدور الاخس و يكون صدور الاخس منه بواسطة صدور الاشرف منه و هو المطلوب.

اما بطلان التوالى امّا الاول منها اعنى عدم صدور الاشرف اصلاً فلا يخلو انّ عدم صدوره اما يكون لا جل امتناعه او لاجل الجهل بامكانه على تقديرا مكانه او لاجل المانع عن وجوده او لاجل الامساک عن افاضة وجوده او لاجل ترجيح وجود الاخس على وجود الاشرف و الكل محال (كما لا يخفى من له ادنى تأمّل) فعدم وجوده محال.

الشق الثانى من التالى اعنى ان يكون الاشرف صادراً عن نور الانوار بلاواسطة، فلايخلو اما ان يكون الاخسّ الصادر عنه بلاواسطة ايضاً او يكون صدوره بواسطة الاشرف و الاول محال للزوم صدور الكثير عن الواحد عرضاً و الثانى هو المطلوب اعنى ان يكون الأشرف صادراً قبل وجودالاخس

و الشق الثالث من التالى اعنى ان يكون الاشرف صادرا عن نورالانوار بواسطة، فلايخلو ايضاً اما ان يكون الواسطة هو الممكن الأخس او يكون مساوياً مع الاشرف او يكون اشرف و الاول محال لتعليل

وجود الاقوى اعنى الاشرف بالاضعف اعنى الاخس و الثانى ايضاً كالاول فى الاستحالة و ذلک للزوم تعليل وجود الشىء بما يساويه مع انّ العقل يحكم بلزوم كون العلة اقوى من المعلول و الثالث هو المطلوب لسبق وجود الاشرف و قبليته قبليتاً بالذات على ما هو المدعى.

و الشق الرابع من التالى اعنى كون الاشرف عن غير نورالانوار و هو ايضاً محال للزوم كون مصدره اشرف عن مصدر الاخس مع انه لا فاعل للوجود الّا اللّه تعالى، فثبت بطلان التالى بجميع شقوقه و من بطلان كذلک يلزم صدق الشرطية المذكورة و هى قاعدة امكان الاشرف و اذ لا اشرف من الواجب و لا من اقتضائه فمحال ان يتخلف عن وجوده و جود الممكن الاشرف و يجب ان يكون الاشرف اقرب اليه و ان تكون الوسائط بينه و بين الاخس هى الاشرف، فالاشرف من مراتب العلل و المعلولات من غير ان يصدر عن الاخس الأشرف بل على العكس من ذلک الى آخر المراتب.

كما قال الحكيم المتأله آية اللّه حسن زاده الآملى:

وجود اندر نزول و در صعودش
بترتيب است در غيب و شهودش
در اين معنى چه جاى قيل و قال است
كه طفره مطلقا امر محال است
توانى نيز از امكان اشرف
نمائى سير از اقوى به اضعف

به امکان أخسّ برعکس بالا
نمائی سیر از اضعف به اقوی
لذا آن را که بینی در رقیقت
بیابی کاملش را در حقیقت
نظر کن نشأت اینجا چگونه
از آن نشأت همی باشد نمونه
شنو در واقعه از حق تعالی
لقد علمتم النشأة الأولی
اگر عارف بود مرد تمامی
تواند خود به هر حدّ و مقامی
بباطن بنگرد از صقع ظاهر
ز اوّل پی برد تا عمق آخر[۱]

الفرق بین التجانس و التماثل و التساوی و التشابه و التناسب و التوازی.

التجانس: هو وحدة شیئین او اشیاء متعددة فی جنس واحد کوحدة الانسان و الفرس فی الحیوانیة.

التماثل: هو الوحدة فی النوع کزید و عمرو مثلاً

التساوی: // فی الکم. کعدد ۲ = ۲ و اتحاد السطحین فی المقدار

---

۱ - دفتر دل ص ۳۶۴

التشابه: // فی الکیف. کاالاوان و الاصوات
التناسب: // فی النسبة. کنسبة زید الی عمرو بالاخوة
التوازی: // فی الوضع. کاتحاد الخطین فی الموازات بینهما

المراد من الحرکة

الحرکة فی العرف تطلق غالباً علی الانتقال من مکان الی مکان آخر و الیه یرجع الحرکة فی الوضع لتغیّر مکان الاجزاء، لکن معناها المصطلح فی عرف الفلسفة اعمّ من ذلک، فیشمل الحرکة فی الکیف و الکم و غیرهما ایضاً. و لا یمکن تعریفها بالحدّ المنطقی سواء اعتبرت مقولة کما ذهب الیه فی التلویحات، او اعتبرت نحواً من الوجود کما اختاره صدر المتألهین و اتباعه و هو الحق، لعدم وجود الجنس و الفصل لا للمقولات و لا للمفاهیم الوجودیة التی هی من المعقولات الثانیة الفلسفیة. و مع ذلک قد عرّفوا الحرکة بتعاریف شتّی:

۱ ـ الحرکة خروج الشیء من القوّة الی الفعل تدریجاً، او یسیراً یسیراً، او لا دفعة[۱]

۲ ـ الحرکة کمال اوّل لما بالقوّة من جهة ما هو بالقوّة[۲]

---

۱ - هذا ما ذکره اکثر الحکماء

۲ - و هذا الرسم للفیلسوف الاعظم ارسطاطالیس (الاسفار ج ۳) و المعلم الاول (نهایة الحکمة ص ۲۰۱)

۳ـ الحركة خروج الشيء عن المساوات[۱] اى بحيث لا يكون حاله فى آن مساوياً لحاله قبل ذلک الآن و بعده

۴ـ الحركة عبارة عن الغيرية[۲]

۵ـ الحركة كون الشيء بين المبدء و المنتهى، او بين القوّة و الفعل.

۶ـ الحركة موافاة حدود بالقوّة على الاتصال[۳]

۷ـ الحركة هى التغيّر التدريجى.[۴]

الحركة متعلقة الوجود بامور ستة: الاول المبدء و هو الذى منه الحركة و الثانى المنتهى و هو الذى اليه الحركة، فالحركة تنتهى من جانب الى قوّة لا فعل معها تحقيقاً او اعتباراً و من جانب الى فعلٍ لا قوّة معها تحقيقاً او اعتباراً، و الثالث المسافة التى فيها الحركة و هى المقولة و الرابع الموضوع الذى له الحركة و هو المتحرّک و الخامس الفاعل الذى به الحركة و هو المحرّک. و السادس المقدار الذى تتقدر به الحركة و هو الزمان. و عبّر عنها القوم: بالمتحرک، و المحرک، و ما فيه الحركة، و ما منه الحركة و ما اليه الحركة و الزمان.

و قد حكى عن بعض الفلاسفة شبهات حول وجود الحركة

الاولى: لو كانت الحركة امتداداً واحداً غير مركب من اجزاء دفعيّة لما وقف انقسامها الى النهاية، فكانت كل حركة مركبةً من حركات غير

---

۱ – الاسفار ج ۳ ص ۲۶

۲ – نسب هذا لرسم الى فيثاغورس (الاسفار ج ۳)

۳ – قال صدر المتألهين هذا اقرب التعاريف (الاسفار ج ۳ ص ۳۱)

۴ – تعليقة على نهاية الحكمة لآية ا.. المصباح اليزدى

متناهية، و كان لكّل واحدة منها امتداد لا محالة، فـيلزم كـون الحـركة المتناهية غير متناهية.

و قد اجيب عنها بأنّ اجزاء الحركة غير موجودة بالفعل، و وجودها بالفعل رهن انقسامها بالفعل و تبدّلها الى حركتين او اكثر، و عندئذٍ تنعدم الحركة الواحدة، و هكذا فى كل جزء منها.

الثانية: لو كانت الحركة غير مـركبة مـن السكـونات و الأجـزاء الدفعية لزم ان يكون المتحرّک فى كل آن غير مـوجود فـى نـقطة مـن المسافة و الّا كان ساكناً فيها، مع انه فى زمان الحركة لا يكون خارجاً عن النقاط المتوسطة بين المبدء و المنتهى، فيلزم التناقض و هذه الشبهة هى التى دعت بعض فلاسفة اروبا (هيجل) الى القول بوجود التـناقض فـى الأعيان و ان الحركة هى تناقض عينىّ!

و الجواب انه كما لا تنقسم الحركة الى اجزاء دفـعيّة كـذلک لا تنقسم الزمان الى الآنات و لا الخطّ الى النقاط، و انّما هى مفاهيم عدمية تحكى عن نهايات تلک الامتدادات، ففرض النقطة فى الخطّ إنّـما هـو بفرض انقسامه الى خطّين فيسمّى منتهى احدهما و مبتدأ الآخر نقطةً، و كذلک الآن بالنسبة الى الزمان و الطرف الآنى بالنسبة الى الحركة

انّ الحركة ـ كما حققها صـدر المـتألهين ـ ليت مـن العـوارض الخارجية للاشياء بل هى من العوارض التحليلية للوجود، فمن الموجود ما هو ثابت و منه ما هو سيّال، فكما انّ الثبات ليس امرا عارضاً لـلموجود الثابت كذلک الحركة و السيلان و التدرّج ليس امراً عـارضاً لـلموجود السيّال، و انّما العقل ينتزع من الأوّل مفهوم الثّبات و من الثانى مـفهوم السيلان و التدرّج و الحركة، فليس بازاء مفهوم الحركة فى الخارج الّا نحو

وجود الموجودات المتحركة. و الوجود السيّال وجود واحد متصل ممتدّ، و ليس له اجزاء بالفعل و لا حدود متميّزة، و حدوث الحدّ و الجزء بالفعل يساوق انقطاع الحركة و انفصام الوحدة، لكنّ الانقسام بالقوّة لا يقف الى نهاية كما هو الشأن في كل امتداد و بُعد، كالخط و السطح و الزمان. فلا يلزم من صدق الحركة على الخارج كون الشيء بصرف النظر عن حمل الحركة عليها امراً غير تدريجيّ كما لا يلزم منه وجود كون آنيّ او اكوان آنيّة لنفس الحركة كما ربما يتوبهم.

و الفرق بين الحركة و ساير الكمالات: الحركة تفارق ساير الكمالات من حيث آنهالا حقيقة لها الا التوجه الى الغير و السلوك اليه، فلابدّ من مطلوب ممكن الحصول ليكون توجها اليه و من ان لا يكون ذلک المطلوب حاصلاً بالفعل اذ لا توجه بعد حصول المطلوب، فالحركة انما تكون حاصلة بالفعل اذا كان المطلوب حاصلاً بالقوة فهى كمال اوّل لما بالقوّة اى للحصول الى المطلوب الذى هو بعد بالقوّة.

المراد من الحركة في الجوهر

ان الحركة فى الجوهر عبارة عن كون المتحرک فى الصورة الجوهرية فى كل آن متلبساً بفرد منها مغاير لما كان متلبساً به فى آن قبله و بعده مع انحفاظ وحدة تلک الصور بواسطة كونها درجات صورة واحدة و يكون خروجه عن درجة منها و انتقاله الى درجة اخرى على سبيل الاتصال التدريجى الزمانى على وجه الانطباق بخلاف الكون و الفساد، فان الخروج عن الصورة الفاسدة و التلبس بالصورة الكائنة يكون فيه فى

الآن مع عدم انحفاظ جهة وحدة و جودية بينهما.

ذهب صدر المتألهين (ره) الى وقوع الحركة فی مقولة الجوهر؛ و استدل عليه بامور، او ضحها: ان وقوع الحركة فی المقولات الأربع العرضية يقتضی بوقوعها فی مقولة الجوهر، لأنّ الاعراض تابعة للجوهر، مستندة اليها استناد الفعل الى فاعله، فالافعال الجسمانيّة مستندة الى الطبائع و الصور النوعيّة، و هی الأسباب القريبة لها، و السبب القريب للحركة امر تدريجی كمثلها، فالطبائع و الصور النوعية فی الاجسام المتحركة فی الكم و الكيف و الأين و الوضع متغيّرة سيّالة الوجود كاعراضها، و لو لا ذلک لم يتحقق سبب لشیء من هذه الحركات.

و اورد عليه: انّا ننقل الكلام الى الطبيعة المتجددة، كيف صدرت عن المبدأالثابت و هی متجددة؟

و اجيب عنه: بانّ الحركة لمّا كانت فی جوهرها، فاالتغيّر و التجدّد ذاتی لها، و الذاتی لا يعلّل ؛ فالجاعل انّما جعل المتجدّد، لا انّه جعل المتجدد متجدداً.

و قد صرّح فی الحكمة المتعالية[1] كل شخص جسمانی يتبدل عليه هذه المشخصات كلاً او بعضاً كالزمان و الكم و الوضع و الأين و غيرها، فتبدّلها تابع لتبدّل الوجود المستلزم اياها بل عينه بوجه، فانّ وجود كل طبيعة جسمانية يحمل عليه بالذات انه الجوهر المتصل المتكمم الوضعی المتحيّز الزمانی لذاته، فتبدل المقادير و الألوان و الأوضاع يوجب تبدل

---

۱ - الحكمة المتعالية ج ۳ ص: ۱۰۴

الوجود الشخصى الجوهرى الجسمانى، و هذا هو الحركة فى الجوهر اذ وجود الجوهر جوهر كما انّ وجود العرض، عرض.

انّ كل جوهر جسماني له طبيعة سيالة متجددة، و له ايضاً امر ثابت مستمر باق نسبته اليها نسبة الروح الى الجسد و هذا كما انّ الروح الانسانى لتجرده باق و طبيعة البدن ابداً فى التحلل و الذوبان و السيلان و انّما هو متجدد الذات الباقية بورود الأمثال على الاتصال، و الخلق لفى غفلة عن هذا بل هم فى لبس من خلق جديد، و كذلک حال الصور الطبيعية للاشياء، فأنّها متجددة، من حيث وجودها المادى الوضعى الزمانى و لها كون تدريجى غير مستقر بالذات و من حيث وجودها العقلى و صورتها المفارقة الأفلاطونية باقية ازلاً و ابداً فى علم اللّه تعالى، و لست اقول انهاباقية ببقاء انفسها بل ببقاء اللّه تعالى لا بابقاء اللّه تعالى اياها و بين المعنيين فرقان كما سيأتى لک تحقيقه فى موضعه، فاالأوّل وجود دنيوى بائد داثر لاقرار له، و

الثانى وجود ثابت عند اللّه غير داثر و لا زائل لا ستحالة ان يزول شيء من الأشياء عن علمه تعالى او يتغيّر علمه تعالى ان فى هذا لبلاغاً لقوم عابدين. انتهى.

الشيخ شهاب الدين صاحب المطارحات انكر الحركة الكمية فى النمو و الذبول و ذهب الى انّ النمو و الذبول حركة مكانية لا كمية و المراد من النمو هو ازدياد اقطار الثلاثة اعنى الطول و العرض و العمق من الاعضاء الاصلية من الحيوان اعنى بها المتولدة من المنى كالعظم و

العصب و الرباط بانضياف ما يرد عليها من خارجها و الذبول نقصان اقطار الأعضاء الاصلية بنقصان يرد عليها من الخارج و المراد من السمن هو ازدياد اقطار الاجزاء المتولدة من الدم كاللحم و الشحم بازدياد ما يرد عليها و الهزال نقصانها كذلک

و استدل على نفى الحركة الكمية فى النمو و الذبول بان النمو يحصل بتخلخل بعض الاجزاء فى الجسم و الاجزاء الاولية مقدارها باق بحاله و قد انضم اليه مقدار الاجزاء الواردة فليس هنا زيادة فى مقدار الجسم الواحد اصلا بل انضمام جسم ذى مقدار الى جسم آخر مثله و الذبول يحصل بتخلخل بعض الاجزاء عن الجسم و انفصاله عنه، فليس فيه تنقص مقدار جسم واحد بل الاجزاء الباقية على مقدارها و انّما الفصل عنها جسم آخر له مقدار فلايخلوالأمر فيها عن حركة بعض الاجزاء الخارجية الى اجزاء الجسم بالالتصاق و حركة بعض الاجزاء الى الخارج بالانفصال فهى بالذات حركة اينية و بالعرض حركة كمية

و لا يخفى ان ما ذكره لو تمّ لدلّ على نفى الحركة الكمية فى السمن و الهزال ايضاً لما عرفت من عدم الفرق بينهما و بين النمو و الذبول الّا بكون النمو و الذبول بزيادة شىء على الاجزاء الاصلية او نقصانه عنها و السمن و الهزال زيادة الشىء على الأجزاء الغير الاصلية او نقصانه عنها.

و اورد عليه بان الاجزاء الاصلية فى النمو يزيد مقاديرها بدخول الاجزاء الزائد عليها فى منافذها و تشبهها بها و صيرورتها شيئاً واحدا و فى الذبول تنقص عما كانت عليه و انكار ذلک مكابرة.

الحركة من ايّ مقولة؟

لهم فى ان الحركة من ایّ مقولة اقوال:

۱ ـ قول المتقدم من صدر المتألهين من انهاليست من المقولات بل هى نحو وجود السيالات اعنى عالم الطبيعة بشراشرها

۲ ـ انّها احدى المقولات بمعنى انها كالكم و الكيف من الأجناس العالية و هذا هو المحكى عن مطارحات الفخر الرازى حيث جعل المقولات فيها منحصرة فى خمسة:الجوهر و الحركة و الكم و الكيف و الاضافة.

۳ ـ ان الحركة من حيث التحريک من مقولة ان يفعل و من حيث التحرّک من مقولة ان ينفعل

و لا يخفى ان كون التحريک من مقولة ان يفعل و التحرک من مقولة ان ينفعل لا يوجب ان تكون الحركة ايضاً منهما.

۴ ـ ان الحركة عرض وراء المقولات كالوحدة و النقطة و الفصول البسيطة و الوجودات الخاصة الامكانية و الآن و الاعتبارات العامة و مفهوم المشتقات و الاعدام حيث ان شيئاً منها ليست من المقولات العشر و لم يقم دليل على انحصار الموجودات الامكانية بالمقولات العشر بل الثابت انحصار اجناس الممكنات بالعشر و الّا فمن الممكن وجود شىء خارج عن تحت هذه العشر كالمذكورات.

و قد اورد عليه فى الاسفار بان الاعدام بما هى اعدام خارجة عن

مقسم المقولات فان كلامنا فى الأمور الوجودية و الاعدام من حيث العدم خارجة عنها و من حيث ملكاتها و ما يضاف اليها من الامور الوجودية كالعلم المضاف اليه العدم الذى يعبّر عنه بالجهل اعنى عدم العلم على نحو العدم و الملكة و البصر المضاف اليه العدم المعبّر عنه بالعمى. و ان كانت امورا وجودية لكنها ملحقة بالملكات بالعرض و المقسم هو ما يكون من الاموارالوجودية بالذات و اما المشتقات و المركبات فلأنّ الوحدة معتبرة فى تقسيم الممكن الى هذه العشرة كما ان الوجود معتبر فيه و اما خروج نفس الوجود فلانّ الكلام فى المهيات و الوجود خارج عنها و اما الوحدة فهى عندنا نفس الوجود و اما النقطة فهى عدمية و اما الحركة فهى نحو من الوجود و اما الفصول البسيطة فهى بالحقيقة عبارة عن الوجودات الخاصة للمهيات النوعية و اما الشيئية و الممكنية فهى من الأمور الانتزاعية من الاشياء المخصوصة و الأمور الانتزاعية تحصّلها بتحصّل منشأ انتزاعها فهى لا تحصل لها الا بالخصوصيات.

و قال الحكيم السبزوارى (ره): و كان الحق عندى موافقاً لصدر المتألهين (ره) فى النزاع الذى بينهم انّ الحركة من ايّة مقولة انّها نحو وجود السيالات بحيث ان الحركة و وجود الامرالسيّال مساوقان و الوجود ليس من المقولات.[1]

۱- شرح المنظومة ـ الحكمة ـ ص ۲۴۵

الفرق بين «الكون و الفساد» و «الحركة»

الفرق بينهما فی الموجودات المتغيّرة ان كان التغيّر آنيّاً و دفعيّاً يسمّى بالكون و الفساد و ان كان التغيّر تدريجيّاً و زمانيّاً يسمّى بالحركة. كما ذكرنا سابقاً.[۱]

الفرق بين الحركة التوسطية و القطعية

الحركة التوسطية عبارة عن كون الشیء بين المبدأ و المنتهی و الحركة القطعية عبارة عن امر متصل متدرّج الوجود كالزمان و الحكماء قبل السيد ميرداماد يظنون ان الحركة الحقيقة هی الحركة التوسطية و لكنه اثبت ان المراد من الحركة الحقيقية هی الحركة القطعية.[۲]

المراد من وحدته تبارك و تعالی

و قد عدّ صدر المتألهين (ره) اقسام الوحدات فی قوله فی مفاتيح الغيب حيث يقول: وحدته تعالی ليست وحدة عددية شخصية و الّا لكان له مثل تعالی عن ذلک اذ كلّما له وحدة الشخصية فهو شخص من الاشخاص المتماثل بالنوع المتخالفة بالعوارض و لا وحدة نوعية و لا جنسية لا بها

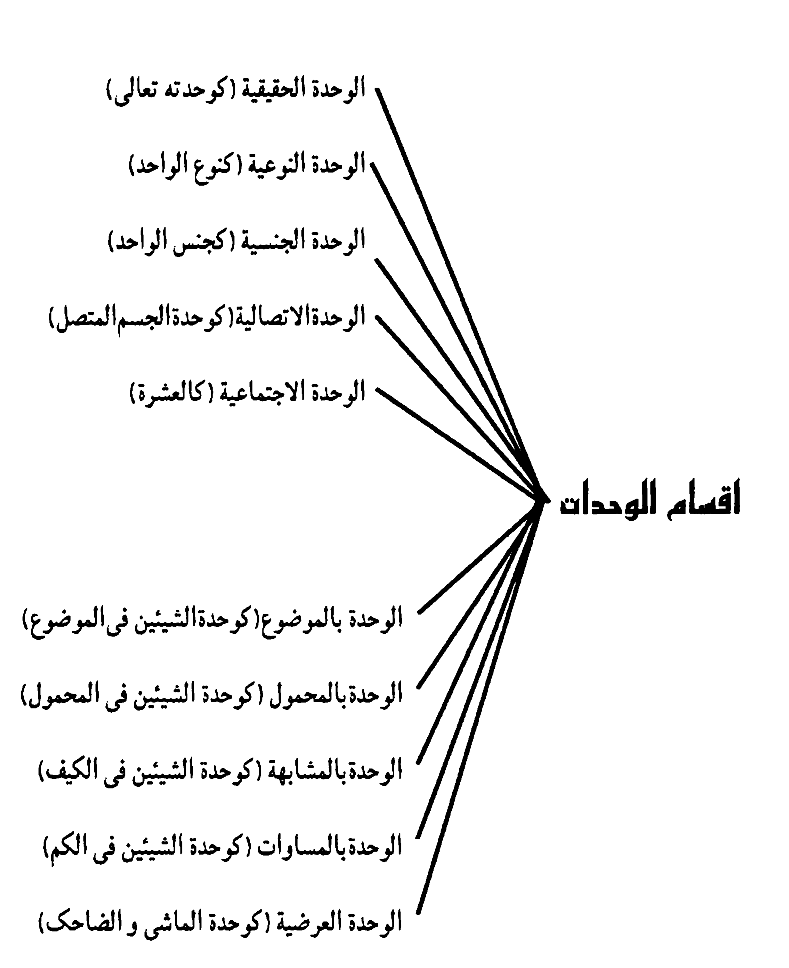
---

۱ - مقالات فلسفی للشهيد المطهری ج ۳ ص: ۱۰۰

۲ - مقالات فلسفی للشهيد المطهری ج ۳ ص: ۶۶

مهما و قبولهما للصدق على كثيرين و امتناع الواجب لذاته بذاته عنه، و لا وحدة اتصالية كوحدة الجسم المتصل حيث انه واحد بنفس اتصاله الواحد و الّا لزم انقسامه تعالى عن ذلک

و لا وحدة اجتماعية كالعشرة مثلاً لاعتباريتها، و لا وحدة عرضية لانه تعالى من نفسه واحد لا انه عرضه الوحدة، و لا وحدة بالموضوع و الّا لكان في موضوع، و لا وحدة بالمحمول و الّا لكان له عارض زائد عليه مع انه صفاته تعالى عين ذاته لا زائد عليه. و لا وحدة بالمشابهة و الّا لكان له شبه، و لا وحدة بالمساوات و الّا لكان له كم و انّما وحدته تعالى وحدة حقيقية حقة صرفة لا يشوبه كثرة و لا يخالطه تعدد و هى وحدة حـقيقية الوجود الذى لا يشوبه العدم و القصور


الوحدة الحقيقية (كوحدته تعالى)
الوحدة النوعية (كنوع الواحد)
الوحدة الجنسية (كجنس الواحد)
الوحدة الاتصالية (كوحدة الجسم المتصل)
الوحدة الاجتماعية (كالعشرة)
اقسام الوحدات
الوحدة بالموضوع (كوحدة الشيئين فى الموضوع)
الوحدة بالمحمول (كوحدة الشيئين فى المحمول)
الوحدة بالمشابهة (كوحدة الشيئين فى الكيف)
الوحدة بالمساوات (كوحدة الشيئين فى الكم)
الوحدة العرضية (كوحدة الماشى و الضاحک)

الفرق بين الواحد و الأحد

يقال: إنّ اللّه تبارک و تعالی واحد ای لیس له شریک و أحدٌ ای لیس له اجزاء مطلقا بل هو البسیط الذی لا یعتریه شائبة الترکیب اصلا باقسامه الاربعة: من الجنس و الفصل، و المادة و الصورة العینیة فی المرکبات الخارجیة، و المادة و الصورة الذهنیة کما فی الأعراض و الاجزاء الکمیة ای مقداریة.

و الدلیل علی استحالة الترکب ما ذکره العلامة الآملی (ره) فی تعلیقته علی المنظومة: لو کان الواجب تعالی مرکباً من الاجزاء، فامّا یکون اجزائه واجبة او ممکنة او مختلفة و الکل محال وفکونه مرکباً من الاجزاء محال.

اما استحالة الاول اعنی کون اجزائه واجبة فلوجوه:

الاوّل انه متوقف علی تعدد الواجب الذی ثبت استحالته فواحدیته دلیل علی احدیته بمعنی عدم ترکبه من الاجزاء الواجبة

الثانی: انه خلف بمعنی انه یلزم من فرض واجب واحد مرکب من اجزاء واجبة عدم وجود الواجب المرکب بل تعدد واجب الوجود الذی کل واحد منها بسیط اما تعدد الواجب، فواضح حیث ان المفروض کون الاجزاء المتعددة کلها واجبة و اما بساطة کل واحد منها، فلانه لایخلو اما یکون کل واحد منها بسیطاً او یکون مرکباً من اجزاء واجبة فبساطة کل واحد علی الاوّل واضح، فننقل الکلام الی اجزاء الاجزاء فاما یکون واجبة

بسيطة او ينتهى الى البسيط ضرورة لزوم انتهاء المركب اليه كما لا يخفى و اما عدم تحقق المركب فلان الشرط فى تحقق المركب الحقيقى هو التلازم بين اجزائها اما بالعلية و المعلولية او بالاشتراک فى العلة الثالثة حتى يحصل من اجتماعها الكسر و الانكسار و الفعل و الانفعال، فيحصل المزاج و يحصل من تحصله المركب الحقيقى و هذا فى الوجودات الواجبة على فرض تعددها ممتنع لكون كل واحد منها له الامكان بالقياس الى الآخر و المصالبة الاتفاقية لعدم كون واحد منها علة للاخر و لا معلولاً له و عدم المعلولية لهما حتى يشتركان فى علة ثالثة فلا يحصل من اجتماعها المركب الحقيقى و انّما المتحقق من اجتماعها نفس تلک الواجبات التى هى مستحيلة ببرهان التوحيد

الثالث: انه على فرض تحقق المركب الحقيقى ايضاً يكون ذاک المركب محتاجاً فى وجوده الى تلک الاجزاء الواجبة و المحتاج الى الغير ممكن، فلا يكون الواجب المركب منها واجباً بل ممكناً محتاجاً الى واجبات متعددة و هو خلف.

و امّا الثانى اعنى كون الاجزاء كلها ممكنة فلوجهين:

الاول ان المركب من الممكن محتاج اليه، فيكون ممكناً محتاجاً الى الممكن، فيكون اسوء حالاً من الممكن المحتاج الى الواجب

الثانى: ان تلک الاجزاء الممكنة اما موجودة بالواجب المركب منها او بغيره و كلاهما محال للزوم الدور على الاول حيث ان الواجب المركب منها يتوقف تحققه على تحققها و المفروض توقف تحقق الاجزاء

عليه و عدم ما يتوقف عليه الاجزاء على الثاني لاستحالة ان تكون موقوفة على ممكن آخر للزوم الدور او التسلسل و عدم واجب آخر حتى يكون هو الموقوف عليه

و اما الثالث اعنى كون الاجزاء مختلفة فى الوجوب و الامكان فللزوم محذور كونها واجباً فى الواجب منها و ممكناً فى الممكن منها.

اوّل ما صدر عنه تعالى.

الدليل العقلى:

انّ الممكن منحصر فى الجوهر و العرض، و الجوهر منقسم الى الجسم و الهيولى و الصورة و النفس و العقل و شىء منها لا يصلح ان يكون هو الصادر الأوّل الّا العقل اما العرض فلاحتياجه فى ذاته فضلا عن فعله الى الموضوع، فيجب ان يكون متأخر الوجود عن موضوعه و هو ينافى تقدمه عليه لو كان هو الصادر الاول

و اما الجسم، فلتأخر عن اجزائه التى هى الهيولى و الصورة فكيف يصحّ ان يكون هو الصادر الاول المتقدم على ماسواه من الممكنات مع ان المركب متأخر الوجود عن اجزائه اما الهيولى فلا فتقارها الى الصورة لكون الصورة شريكة فى علة وجودها مع انّ الهيولى قابل محض و ليس فيها شائبة من الفاعلية و الصادر الاول يجب ان يكون واسطة فى وجود ما سواه من الممكنات

و اما الصورة فلاحتياجها فى تشخصها الى الهيولى، و اما النفس

فلاحتياجها فى الفعل الى البدن، فالممكن الموجود الذى لا يحتاج الى ما سواه من الممكنات لا ذاتاً و لا فعلاً و انما ينحصر احتياجه الى الواجب فقط و هو العقل و اذا كان فى الوجود صادر اول يجب ان يكون هو العقل لكن قاعدة الواحد لايصدر عنه الّا الواحد اثبتت وجود الصادر الاوّل، فيجب ان يكون هو العقل و هو المطلوب

و اما الدليل النقلى فكقوله (صلى اللّه عليه و آله) اوّل ما خلق اللّه العقل. و كقول امير المؤمنين على (عليه السلام): سئل عن العالم العلوى فقال (ع): صور عارية عن المواد خالية عن القوة و الاستعداد تجلّى لها ربها فاشرقت و طالعها فتلألأت و القى فى هويتها مثاله و اظهر عنها افعاله و خلق الانسان ذا نفس ناطقة ان زكاها بالعلم، فقد شابهت جواهر اوائل عللها و اذا اعتدلت مزاجها و فارقت الاضداد فقد شارك بها السبع الشداد.

و فى حديث الاعرابى و حديث كميل عن امير المؤمنين (عليه السلام) قال (ع): فى جواب قول السائل: مالعقل؟ جوهر دراك محيط بالاشياء عن جميع جهاتها عارف بالشىء قبل كونه، فهو علة للموجودات و نهاية المطالب[1]

---

۱ - شرح المنظومة و درر الفوائد ج ۲ ص ۱۸۹ و ۸۹

اوّل ما افاض من العوالم

اول ما افاض من العوالم عالم الجبروت ای عالم العقول مطلقا مع ما فيها من الترتيب من تقدم العقول الطولية مطلقا على العقول المتكافئة العرضية و ما فی العقول الطولية من الترتيب من تقدم العقل الاوّل على الثانی و الثانی على الثالث الی ان ينتهی الی آخر العقول الطولية المتصلة الی العقول العرضية ثم عالم الملكوت ای عالم النفوس ثم عالم المثل المعلقة و هو عالم المثال و الخيال المنفصل اعنی به عالم الصور المجردة عن المادة المعبر عنه بعالم الذر فی القوس النزولی و عالم البرزخ فی القوس الصعودی (بلسان الشرع)، ثم عالم الملک و الشهادة و هو المعبّر عنه بالناسوت مطلقا من الصور و المواد مع ما فيها من الترتيب من تقديم الصورة على الهيولی فآخر ما ينتهی اليه تنزل الوجود هو الهيولی و لذا تكون مرتبتها مرتبة صف النعال من الوجود بها يختتم القوس النزولی كما ان منها يفتتح القوس الصعودی فيتصاعد الی الصورة الی عالم المثال الی الملكوت الی الجبروت الی ان ينتهی الی العقل الاول (كما بدئكم تعودون) و يكون التنزل من الأشرف الی الأخس حتی ينتهی الی الهيولی و التصاعد من الأخس الی الأشرف حتی ينتهی الی العقل الأوّل.

المراد من الهيولى

الهيولى عند الاشراقيين و من تبعهم نفس الجسم الذى هـو امـر واحد لا تركيب فيه عندهم بوجه من الوجوه، فمن حيث جوهريته يسمّى جسماً و من حيث اضافته و قبوله للصور و المقادير، يسمّى مادة

و عند المشائين و من يحذو حذوهم جوهر ابسط يتقوّم بجوهر آخر يحلّ فيه يسمّى صورة يتحصل من تركيبهما جوهر وحدانى الحـد قـابل للمقادير و الاعراض و الصور اللاحقة و هو الجسم فالجسم عندهم مركب فى حقيقته من الهيولى و من الاتصال القابل للابعاد الثلاثة (فـالهيولى عندهم استعداد محض و عند غيرهم ذات وجهين قوة من وجه و فعل من وجه) و عند اصحاب ذيمقراطيس اجسام متعددة بسائط غير قابلة للفصل.

و عند المتكلمين على تشعّبهم و تكثرهم هو الجواهر الفردة التى يتقوم بها التأليف، فيحصل الجسم فالتأليف عندهم بمنزلة الصورة عـند المشائين الّا انه عرض لا يقوم بذاته بل بمحله و الصورة جوهر يقوم بذاته و يتقوّم به محلّه الذى هو الهيولى

المراد من الدهر

الدهر وعاء الثابتات و المجردات و هو على قسمين الدهر الايمن و الدهر الايسر وكل واحد منهما ايضاً ينقسم الى الاعلى و الاسفل فالدهر الايمن الاعلى و عاء العقول الكلية من الطولية و الطبقة المتكافئة العرضية و الايمن الاسفل وعاء النفوس الكلية الفلكيةو الايسر الاعلى و عاء المثل المعلقة النورية و الأيسر الاسفل و عاء الطبايع الكلية من حيث انتسابها الى مباديها العالية التى بتلك الجهة تكون ثابتات و لعل المحقق الداماد (قدس سره) يشير الى الأخير اى الايسر الاسفل حيث يقول الدهر هو و عاء نسبة المتغير الى الثابت لانه اصطلح بان نسبة المتغيّر الى المتغيّر زمان و نسبة المتغيّر الى الثابت دهر و نسبة الثابت الى الثابت سرمد.[1]

السرمد: مالا بداية و لا نهاية لوجوده اعنى مجموع معنى الازل و الابد و هو عبارة عن عالم الحق و اسمائه و صفاته.

اللاهوت: و هو المرتبة الواحدية المعبّر عنها بالوجود الجامع لجميع الاسماء الحسنى و الصفات العليا الملزومة للاعيان الثابتة لزوماً غير متأخر عن الوجود بل على وجه لو فرض ان يكون له ماهية لكانت الاعيان الثابتات بالقياس الى ماهيته من قبيل لوازم الماهية لا لوازم

---

١ - درر الفوائد ج ١ ص ٢٥۴

الوجود.

الجبروت: و هو عالم العقول الكلية و الدهر الايمن الاعلى و سمّى بالجبروت لجبره نواقص مادونه لانّ العقول مرتبة كمال مادونها كما فى كلّ علّة بالقياس الى معلولها.

الملكوت: و هو ينقسم الى الاعلى و هو عالم النفوس الكلية الذى كان الدهر الأيمن الاسفل فى اقسام الاربعة من الدهر و الى الملكوت الاسفل و هو عالم المثل المعلقة و الدهر الايسر الاعلى. كما ذكرنا سابقاً.

الناسوت: و هو عالم الشهادة من السماء و الارض و السمائى و الأرضى.

الواجب بالذات: هو كون الشىء ضرورى الوجود فى نفسه بنفسه ـ كواجب تعالى

الواجب باالغير: كون الشىء ضرورى الوجود فى نفسه باعطاء الغير اياه الوجود كالمعلول بالنسبة الى العلّة التامة

الامتناع بالذات: هو كون الشىء ضرورى العدم فى نفسه بنفسه. كشريک البارى

الامتناع با الغير: هو كون الشىء ضرورى العدم فى نفسه لا بنفسه بل من ناحية عدم علة وجوده. كالمعلول بالنسبة الى عدم علّته.

الوجوب با القياس الى الغير: هو ضرورة تحقق الشىء بالنظر الى وجود الغير يعنى اذا كان الغير موجوداً لابد من ان يكون هذا الشىء موجوداً سواء كان ذاک الغير مقتضيّاً لوجود هذا الشىء كما فى العلة و

المعلول فالمعلول ضرورى الوجود بالقياس الى علته ضرورة ناشية من اقتضاء العلّة وجوده او كان من جهة احتياج ذاک الغير اليه احتياجاً ذاتياً بحيث لو لا ذاک الشیء لم یکن ذاک الغیر موجوداً کما فی المعلول و العلّة فالعلة ضرورى الوجود بالقياس الى معلولها ضرورة ناشية من حاجة المعلول اليها حاجة ذاتية: و كالمتضايفان باعتبار وجودهما و عدمهما. و باعتبار وجود احدهما و عدم الآخر مثال للممتنع بالقياس الى الغير.

الى هنا انتهى الكتاب فى المباحث الفلسفية، و اسأل اللّه تعالى ان يجعله خطوة متواضعة فى طريق خدمة ارباب العلم و الفضل و يجعله خالصاً لوجهه الكريم و ينفعنى به فى «يوم لا ينفع مال و لا بنون الّا من اتى اللّه بقلب سليم»

و الحمد للّه اولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً، و قد وقع الفراغ من تأليفه فى اليوم الحادى عشر من شهر رمضان المبارک من شهور سنة الف و اربع مائة و ثلاث و عشرين قمرية هجرية المطابق مع ۲۵ / ۸ / ۱۳۸۱ الشمسية فى جوار كريمة اهل البيت فاطمة المعصومة (سلام اللّه عليها) فى الحوزة العلمية قم المقدسة

«و آخر دعوانا ان الحمد للّه ربّ العالمين»



«فهرست الموضوعات»

القسم الاول: «الاصول»

القسم الثانى: «ألفقه»

القسم الثالث: «المنطق»

القسم الرابع: «الفلسفة»